إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

بحوث و دراسات

رأي وحوار

قراءات و مراجعات

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
IIIT
١٤٠١هـ — ١٩٨١م
1401AH—1981AC

السنة السادسة — العدد الرابع والعشرون — ربيع 1422 هـ/2001 م

إسلامية المعرفة

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.
- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكرًا وسلوكًا ونظمًا ومؤسسات في إطار من الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.
- العمل لتطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.
- تحرير الإنجاز العلمي والمعرفي الإنساني من الإحالات الفلسفية الدهرية التي ألبستها إياه المدارس الفكرية للعقل الوضعي المادي.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

١- قضايا المعرفة: مصادرها ومناهجها ونظمها وفلسفتها.

٢- منهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة بوصفها تمثل نموذج البيان القولي والعملي والتطبيق الفعلي لأحكامه وتوجيهاته في الإطار النسبي لظروف الزمان والمكان.

٣- العلوم الإنسانية والاجتماعية في المنظور الإسلامي فلسفةً وأصولاً ومناهجَ.

٤- فلسفة العلوم الطبيعية في إطار رؤية الإسلام لمقام الإنسان وعلاقاته التسخيرية بسائر ظواهر الكون والطبيعة.

٥- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي في شموله وتعقيده وتاريخيته بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده وإيقاع أحكامه في سياق الظروف المتحولة للتاريخ والمجتمع.

٦- مناهج التعامل مع التراث الإنساني عمومًا والتراث الغربي خصوصًا تعاملاً علميًا ونقديًا يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

إسلامية المعرفة

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة السادسة — العدد الرابع والعشرون — ربيع 1422هـ/2001م

صاحب الإمتياز: توفيق أحمد العوجي

المدير المسؤول: توفيق داود الخطاب

رأس النبع شارع دونا ماريا سرسق بناية رمضان الطابق الأول، بيروت – لبنان

هاتف/فاكس: 361 647-1-961

المراسلات

Chief Editor,
Islamiyat al ma'rifah
P.O. Box 669
Herndon, VA. 20172-0669 USA
Tel: (1-703) 471-1133
Fax: (1-703) 471-3922
E-mail: islamiyah@iiit.org

محتويات العدد

قواعد النشر

- تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التي تتحقق فيها الأصالة والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمي.
- يشترط في البحث أن لا يكون قد نشر أو قدم للنشر في أي مكان آخر.
- تعرض البحوث المقدمة على محكمين من أهل الاختصاص وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة، ويطلب من الباحث إعادة النظر في بحثه في ضوء ملاحظات المحكمين.
- الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر.
- ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث.
- يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث.

كلمة التحرير

المدى الزمني لجهود إسلامية المعرفة:

تنطلق جهود إسلامية المعرفة من تشخيص الأزمة التي عانت الأمة منها عبر تاريخها وتعاني منها في حاضرها، واعتبار أن هذه الأزمة في حقيقتها هي أزمة فكرية، وأن سائر الأزمات الأخرى في جوانب حياة الأمة رغم عمقها وتجذّرها إنما هي نتيجة للأزمة الفكرية أو مظهر من مظاهرها. فالأزمة الفكرية هي الأم والعلة الكبرى. وهذه الأزمة الفكرية ليست طارئة حديثة العهد، وإنما تعود بعض مظاهرها وبعض عواملها إلى مراحل مبكرة في تاريخ الأمة تمثلت بعض جوانبها في الخلاف حول قضية الإمامة العظمى، وجدل العقل والنقل والفصام بين القيادة الفكرية والسياسية، وما نتج عن ذلك كله من مسلسل الانقسامات والانحرافات.

وكثير من الجهود الفكرية التي رافقت مسيرة الأمة في تاريخها كانت تستهدف مواجهة هذه القضايا والظروف. وهي جهود تحتاج إلى مراجعة وتقويم وإعادة صياغة بما يخدم قضايا الفكر المعاصر. فقد أصبحت هذه الجهود المتراكمة تراثاً مختلطاً تتفاوت النظرة إليه فمن يرى أنه تجربة الأمة ودينها المقدس، ومن يرى أنه تاريخ مضى بأصحابه، فلِمَ الالتفات إليه؟ ونحن نلهث وراء أمم معاصرة تحتاج إلى بذل كل الجهود والطاقات وكسب الوقت للحقاق بركبها. لذلك فإن هذه المراجعة تستلزم التمييز بين ما هو دين ووحي يتصف بالعصمة والقداسة وما هو اجتهاد بشري في تنزيل قيم الوحي على واقع الحياة وظروفها المتجددة ويتصف باحتمال الخطأ والصواب.

وفي هذا السياق نستطيع أن نفهم جهود علماء السنة في جمعها وتدوينها، بدءاً بقرار الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز، وتطوير الضوابط لحفظها وصيانتها من الوضع والكذب والعبث، وجهود البخاري ومسلم، وجهود علماء التفسير في وضع قواعد الفهم والتأويل والتفسير، وضبط الأدوار المنهجية لكل من النص والعقل، وجهود جمع قواعد أصول الفقه وتدوينه، وجهود الإمام الشافعي والإمام أحمد في التعامل مع مشكلة المنهج، وجهود الأشعري في جمع مقالات الإسلاميين ورصدها وتحليلها وتقديم ملخص للأركان العقديَّة يمكن الاتفاق عليها، وجهود إمام الحرمين الجويني في معالجة قضية الإمامة والسياسة، وجهود الغزالي في إحياء علوم الدين ومحاولته لتقديم نظرية متكاملة في المعرفة، وجهود ابن رشد في رفع التناقض الموهوم بين الحكمة والشريعة وجهود ابن حزم في العودة إلى منهاجيّة خير القرون، وجهود ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل، وجهود ابن خلدون في تأسيس معالم العلوم الاجتماعية... وغيرها.

ويبدو أن الأمة لم تبرأ من الإصابات التي انتابتها في فكرها وواقعها، ولذلك فقد استمرت محاولات الإصلاح والتجديد فيما بعد، وتمثلت في جهود سلسة من المصلحين وتلاميذهم، ومن ذلك جهود شاه ولي الله الدهلوي في الهند، وجهود الشيخ محمد بن عبد الوهاب في نجد، والإمام الشوكاني في اليمن. ومن ذلك جهود الآلوسي في العراق، والطباطبائي في إيران والسنوسي في ليبيا، والمهدي في السودان، ثم جهود الأفغاني ومدرسته، والكواكبي وجمعيته، وابن باديس، ثم جهود البنا، والمودودي، وسيد قطب، ومالك بن نبي، والنبهاني، والغزالي، والندوي، وغيرهم من قادة الحركة الإسلامية الحديثة. فمنهم من قضى نحبه ومنهم من لا يزال ينتظر.

فالإحساس بوجود الأزمة لم يتوقف في تاريخ الأمة كما لم تتوقف محاولات الإسهام في معالجتها. ومن اللافت للنظر والمحزن حقاً أن الميراث الثقافي الحضاري للأمة لم يأخذ الاهتمام الأكبر من الجهود الفكرية، بل انصرف أكثر الاهتمام إلى التاريخ السياسي؛ تاريخ الأشخاص والأحداث. وقد ارتبط البعد الفكري في جهود المصلحين من حيث ضيقه أو اتساعه بعوامل عدة يتعلق بعضها بمدى إدراك كل

مصلح لأوجه المشكلة التي يتناولها وبظروف نشأة المصلح نفسه وطبيعة الضغوط الاجتماعية السائدة من حوله ...

القضية المطروحة في إسلامية المعرفة إذن ليس قضية مبتدعة بل هي قضية التجديد والنهوض الحضاري لهذه الأمة. وإذا جرى التأكيد على مركزية الفكر في هذه القضية، فما ذلك إلا لأن الفكر يحتل الموقع المركزي في حياة الإنسان فرداً ومجتمعاً، وهو ناتج التفاعل بين جوانب الغيب والشهود في هذه الحياة، وبين مدركات العقل الإنساني وقيم الوحي الرباني، ومحاولات تتريل القيم على الواقع وامتداد القيم عبر الزمان وتحويلها إلى أفكار تتصل بمشكلات العصر وتطور أنماط الحياة؛ وكلها محاولات تخطئ وتصيب باعتبارها جهداً عقلياً وعملياً للإنسان ومظهراً من مظاهر بشريّته وعبوديته لخالقه.

لذلك فإن دراسة حركات الإصلاح الفكري وجهود الإصلاح المعرفي في تاريخ الأمة، وتقويمها، وتحديد حظوظها من النجاح والإخفاق، واستخلاص الإسهامات التي قدمتها، وبخاصة في مجال تطوير المنهج وتنقية عالم الأفكار تعدّ من الأولويات التي تغني الرؤية الإسلامية المعاصرة.

وثمة دراسات عديدة حاولت ذلك؛ فقد بذل د. علي سامي النشار[1] جهوداً مقدّرة في محاولة الكشف عن نتاج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى فكرة المنهج عند من يعدّهم الممثلين الحقيقيين للإسلام، من فقهاء وأصوليين ومتكلمين ومتصوّفة، تجاوزوا ما نقل عن فلاسفة اليونان من قضايا المنطق، وغَرِق فيه بعض"فلاسفة الإسلام" من أتباعهم وشراحهم، وبيّن كيف أن غالبية علماء الإسلام رفضوا منطق اليونان القائم على المنهج البرهاني القياسي، الذي كان روح الحضارة اليونانية القائمة على النظر الفلسفي، ولأن هذا يتناقض مع المنهج التجريبي الاستقرائي الذي وجدوا فيه التعبير الأفضل عن روح الإسلام الذي يناسق بين النظر والعمل وبين العقل والنقل، مع أن بعض علماء المسلمين ممن عرفوا بفلاسفة

1 النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**. بيروت: دار النهضة العربية 1984 الطبعة الثانية.

الإسلام لم يجدوا بأساً في هذا المنهج، ليس لأنه الأداة الوحيدة في التفكير ولكن لأنه أداة من الأدوات.

وقد انشغل النشار كثيراً في سجاله هذا ببيان أهمية المنهج العلمي الذي يقوم على الاستقراء والتجربة، وكيف أن العلماء المسلمين وضعوه بصورته الكاملة وبعناصره جميعاً، وكيف انتقل هذا المنهج إلى أوروبا، مستشهداً في هذا البيان بكلام روجر بيكون من أن "معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقة".(ص 356)

وبعد أن يستعير الريباني يونس[2] تعريف عماد الدين خليل لمشروع إسلامية المعرفة، يصف هذا المشروع بأنه مشروع عريق يعود في أصوله التاريخية إلى القرن الثالث الهجري؛ حيث كان حينها مشروعاً نشيطاً للغاية، أما في عصرنا هذا فهو لا زال محتشماً ومتردداً. والباحث هنا يرى أن مهمة هذا المشروع المعرفي المعاصر هو إحياء مجال تداولي عربي إسلامي يكون بديلاً عن المجال التداولي الغربي السائد.

أما الدكتور نزار العاني[3] فيرى أن الفعل الحضاري الإسلامي في القرون الخمسة الأولى كان يمثل ما يسمّيه مجازاً بالدورة الأولى لأسلمة المعرفة الإنسانية، كما يمثل تفاعلاً حضارياً مع الثقافات والحضارات السابقة. وقد اقتضى هذا التفاعل الحضاري أن يقوم عديد من الباحثين المسلمين بتعلم لغات تلك الحضارات، وأن يتم استئجار عديد من المترجمين من الناطقين بتلك اللغات لنقل مخزونها المعرفي في الفلسفة والعلوم إلى اللسان العربي. ومع أن الإطار المرجعي الإسلامي كان أساساً للتعامل مع هذا المخزون المعرفي المترجم فقد تفاوتت منهجيات هذا التفاعل ونتائجه. وتطورت في الساحة الفكرية الإسلامية مدارس عديدة، اعتمد بعضها

---

2 **الريباني، يونس. ناصية الأسطورة: دراسة علمية تكشف عن حقيقة الظاهرة الأسطورية.** كتاب مقدم للطبع. الفصل الثاني بعنوان مثلث الأسلمة ص 21-29

3 **الفعل الحضاري في قرونه الخمسة الأولى:** الدورة الأولى لأسلمة المعرفة الإنسانية. دراسة مقدمة إلى المؤتمر العالمي لأسلمة العلوم الإنسانية. الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا 4-6 أب(اغسطس) 2000

على إعمال العقل الفلسفي المسلم في الأصول الفلسفية اليونانية ذات الأصل البشري، وذلك في محاولة للتوفيق بين القرآن والفلسفة، فجاءت أعمال من سمّوا في التاريخ الإسلامي "فلاسفة الإسلام" تعبّر عن فشلهم في إخراج فلسفة إسلامية قرآنية كما يرى الدكتور محمد حمدي زقزوق[4]. ويمثل هذه المدرسة علماء من أمثال الفارابي والكندي والرازي وإخوان الصفا، كل بطريقته الخاصة. وتعاملت مدرسة المعتزلة من هذا التفاعل بطريقة مختلفة حيث أعطت للعقل دوراً كبيراً واستخدمت الوسائل العقلية في دعم قضايا الإيمان. وجاء الغزالي ليدرس الفلسفة ويلخصها في مقاصد الفلاسفة ثم يوظف منهجه الخاص في نقدها يمزج فيه بعض الأساليب السائدة بمنهج عرفاني ذوقي خاص به. ثم جاء ابن تيمية،فكانت له مدرسته المتميزة في الرد على المنطقيين وتأكيد التوافق بين النقل الصحيح والعقل الصريح ودرء تناقض النقل والعقل. ثم كان لابن رشد جهوده في شرح الفلسفة وتبسيطها وتنقيحها والتركيز على العقليات والطبيعيات اليونانية مع إهمال الجوانب الميثولوجية الوثنية، وتعرض لنقد الغزالي للفلسفة وبيان ما يراه وجه الحق في ما وصل إليه ووجه التهافت في تهافته.

وللدكتور طه جابر العلواني[5] تجربة لطيفة في ربط مشروع إسلامية المعرفة المعاصر بجهود علماء الأمة في بعض محطات التاريخ الإسلامي، من خلال بيان صور تعامل هؤلاء العلماء مع الواقع الفكري والعملي الذي واجهوه في تلك المواقف، ومقابلة ذلك بالصور المطلوبة لتعامل علماء الأمة في هذا العصر مع واقعهم. ويقدم مثالاً تفصيلياً من جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في الإصلاح الفكري والمنهجي الإسلامي، يؤكد من خلاله أن الوعي على الطبيعة الفكرية والمنهجية لأزمة الأمة ليس بجرد همّ طارئ لبعض المفكرين المسلمين المعاصرين، وليس تسويغاً تعسفياً لمصطلح جديد من خلال تأصيله في التراث التاريخي الإسلامي، ولا هي محاولة

---

4 الكردي، راجح. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1993

5 العلواني، طه جابر. **ابن تيمية وإسلامية المعرفة**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1994

لإدراج قضية معاصرة على جدول أعمال التيار السلفي المعاصر لإضفاء المشروعية السلفية عليه، بل إن له جذوره وامتداداته في تراث علماء الإسلام في مختلف العصور، وأن المسألة المهمة في الأمر ليس المصطلح والشعار، وإنما المفهوم والمضمون.

بحوث ودراسات:

تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة

الدلالات المنهجية والتشريعية

سعد الدين العثماني*

تقـديـم

تعدُّ دراسة مناهج فهم النصوص النبوية من أكثر الدراسات الأصولية الحديثية أهمية. فكون الحديث المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وأداة لفهم القرآن الكريم، يقتضي بذل الجهود لتطوير تصنيفه ودراسته وتحليله، وتفهم مقاصده وغاياته، وكشف علاقة أحكامه بالزمان والمكان ومتغيرات الواقع. والتسلح بتلك المناهج شرط أساس لحسن فهم ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإهمالها يحدث — لا شك — اضطرابا في الفهم، وفوضى في التعامل، وخروجا عن مراد الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله وفعله وتقريره.

والتعرف على مراد الشارع وقصده من كلامه، يستلزم أخذ سياقه اللفظي وسياقه الحالي بعين الاعتبار. أما السياق اللفظي (ويسمى اللغوي أو الداخلي)

* دبلوم الدراسات العليا (ماجستير) في أصول الفقه من جامعة محمد الخامس (الرباط، المغرب)، نائب الأمين العام لحزب العدالة والتنمية (المغرب).

فهو مرتبط بألفاظ الكلام وتركيبها داخل النص. وأما السياق الحالي أو المقام، فيضم العديد من القرائن المرتبطة بدواعي التصرف النبوي، وثقافة من توجه إليه من الأفراد أو الجماعات، وظروفه، وأحواله الاجتماعية، وما يحيط بكل ذلك من أمور يمكن أن تؤثر في معنى الكلام أو تعين على تفهم مقصد المتكلّم.

وقد فطن الأصوليون مبكرا لأهمية المقام في فقه السنة، وإنزال نصوصها منـــزلها الصحيح. ولعل من أقدمهم في ذلك الشافعي الذي يسميه الحال. يقول: "ويسن صلى الله عليه وسلم سنة و فيما يخالفه أخرى، فلا يُخلّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما"[1]. ووظف الشافعي التعرف على مقامات النصوص النبوية لنفي التعارض بينها. وأوضح في مواضع مختلفة من كتابه "اختلاف الحديث"[2] أن عدم معرفة تلك المقامات يؤدي إلى اعتقاد الاختلاف بين الأحاديث، وأن هذه المعرفة بالتالي شرط أساس للفهم السليم للسنة.

وتتابع الأصوليون في بيان أهمية قرائن الأحوال في فهم الخطاب الشرعي، وخصوصا أثناء الحديث عن قرائن تخصيص العام. ويمكن أن نعُدَّ أبا إسحاق الشاطبي من الذين بينوا بوضوح علاقة مقصد الشارع بتعرف المقام الذي صدر منه الخطاب الشرعي. فمعرفة مقاصد كلام العرب عنده، مرتبط "بمعرفة مقتضيات الأحوال "، و هي "حال الخطاب من جهة نفس الخطاب،أو المخاطب ، أو المخاطب، أو الجميع ،إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين،وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك "[3]. وبالتالي فإنه إذا جهل الناظر في نصوص الشريعة بعض أو كل مقتضيات "الحال" الذي يكتنف الخطاب (أي المقام) "فات فهم الكلام جملة، أو فهم بعضه"[4].

---

1 الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر ، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 214.

2 طبع ملحقاً بكتاب: الأم ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ ـ 1993م.

3 **الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ ولا طبعة، 3 / 347 .

4 مرجع سابق.

أما ابن قيم الجوزية فَيَعُدُّ هذه المعرفة لإرادة الشرع هي الفقه، الذي هو أخص من الفهم. ومن لم يفهم ذلك القصد وتلك الإرادة فلم يفقه كلام المصطفى صلى الله عليه وسلم[5]. كما جعل من فقه السنة التمييز من عقوباته، بين ما هو محدد تحديدا ملزما للأمة كلها، وما يختلف باختلاف المصالح، "فان النبي صلى الله عليه وسلم أمر بقتل الشارب في المرة الرابعة، و لم ينسخ ذلك و لم يجعله حدا لابد منه، فهو عقوبة ترجع إلى اجتهاد الإمام في المصلحة "[6]. فميز هنا من مقامات عقوباته بين مقام التشريع الملزم "للأمة كلها"، ومقام "اجتهاد الإمام في المصلحة". ومن لم يميز هذا التمييز عنده لم يفقه السنة.

وهكذا يتبين أن معرفة المقام الذي صدر منه التصرف النبوي لا مناص منه لفقه معناه، ومقصد الشارع منه. لكن المقامات التي تليق بصاحب الرسالة صلى الله عليه وسلم وتختص به، هي مقامات التشريع و التوجيه والإرشاد بأنواعها لا مقامات الفخر والمدح والدعاء التي يعتبرها البلاغيون عادة في فهم الكلام.

وعلى الرغم من أن وظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم الأساسة هي تبليغ الرسالة، إلا أنّ ممارسته قيادة المسلمين وإمامتهم السياسية. اقتضت ذلك أن تكون له من مقام الإمامة تصرفات تختلف عن تصرفاته الصادرة عنه بحكم النبوة والرسالة أو بحكم أي مقام آخر.

أولا ـــ تأسيس وتعريف

إننا ننطلق ـــ إذن ـــ من أساس منهجي هو أن التصرفات النبوية متنوعة، وأنها ليست على نسق واحد، ولا في مرتبة واحدة من حيث جهة صدورها عن المصطفى صلى الله عليه وسلم، ومن حيث حكمها الشرعي. ونقسمها إلى نوعين هما :

---

5 إعلام الموقعين، دار الفكر بيروت ، بدون طبعة ولا تاريخ، 1/ 119.

6 فصول في القياس، ضمن القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية وابن قيم الجوزية، دار الآفاق الجديدة بيروت، الطبعة الثالثة،1398هـ 1978م، ص 130.

1 ـــ تصرفات تشريعية، وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم مما هو للإتباع والاقتداء، أو ما كان من تصرفاته مطلوب الفعل وجوبا أو استحبابا. وهذه التصرفات التشريعية تنقسم أيضاً إلى قسمين:

ـــ تصرفات بالتشريع العام، وهي تتوجه إلى الأمة كافة إلى يوم القيامة.

ـــ تصرفات بالتشريع الخاص، وهي مرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين، وليست عامة للأمة كلها، ويطلق عليها بعض العلماء التصرفات الجزئية أو التشريعات الجزئية أو الخطاب الجزئي، ومنه كلام ابن قيم الجوزية: " لايجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كليا عاما، ولا الكلي العام جزئيا خاصا"[7].

2 ـــ تصرفات غير تشريعية، وهي تصرفات لايقصد بها الاقتداء والاتباع، لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجهت إليهم. وقد أحصينا منها: التصرفات الجبلية والتصرفات العادية والتصرفات الدنيوية والتصرفات الإرشادية والتصرفات الخاصة به صلى الله عليه وسلم.

ويمكن تعريف التصرفات النبوية بالإمامة بأنها تصرفاته صلى الله عليه وسلم بوصفه إماما للمسلمين ورئيسا للدولة يدير شؤونها بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد ويتخذ الإجراءات والقرارات الضرورية لتحقيق المقاصد الشرعية في المجتمع. ويسميها بعض العلماء تصرفات بالسياسة الشرعية[8] أو بالإمارة[9].

وإذا انطلقنا من التقسيم السابق للتصرفات النبوية فإن التصرفات النبوية بالإمامة تصرفات تشريعية خاصة بزمانها وظروفها، ولذلك يعبر عنها ابن القيم

---

7 زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق وتخريج شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، الطبعة الثالثة 1989، مؤسسة الرسالة بيروت، 4/ 109.

8 ابن قيم الجوزية في الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ،ص 13 15.

9 محمد الطاهر بن عاشور في مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الاستقامة، تونس، الطبعة الأولى، 1366، ص 31 .

بأنها " سياسة جزئية"[10] بحسب المصلحة، وأنها " مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال"[11].

ثانيا ــ تطور المفهوم وبروز المصطلح

إذا كان تقعيد أنواع التصرفات النبوية وتمييز التصرف بالإمامة من بينها قد تأخر في الدراسات الأصولية، فإن هذا لا يعني أن الصحابة والعلماء من بعدهم لم يكونوا واعين به في تعاملهم مع السنة النبوية، بل كان المفهوم ــ على العكس من ذلك ــ حاضرا في أقوالهم وفتاواهم وشروحهم للأحاديث.

فمن الثابت أن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يدركون أن من تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم ما هو سياسة عامة للجماعة المؤمنة لتحقيق مصالحها ودرء المفاسد عنها، وكانوا يميزون ذلك عن تصرفاته صلى الله عليه وسلم التي هي وحي وتشريع عام. وقد تجسد ذلك أساسا في أمور أربعة هي:

1 ــ **مراجعتهم إياه في بعض قراراته،** مثل مراجعة الحباب بن المنذر له صلى الله عليه وسلم في غزوة بدر حين قال: "يا رسول الله أهذا منزل أنزلكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة...". فقال صلى الله عليه وسلم: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"[12].

ومنه أيضا مراجعة سعد بن معاذ وسعد بن عبادة له عندما أراد أن يصالح غطفان على ثلث ثمار المدينة، على أن يرجعوا بجيوشهم عن محاصرة المدينة في غزوة الأحزاب، فقد عرض الرسول صلى الله عليه وسلم الأمر عليهما فقالا له:

---

[10] الطرق الحكمية ص 18.

[11] زاد المعاد، 3 ص 490.

[12] الحديث في السيرة النبوية لابن هشام، مكتبة الكليات الأزهرية، بدون طبعة ولا تاريخ، 192/2. وقد ضعفه الألباني في تخريج أحاديث فقه السيرة لمحمد الغزالي، وأسانيده الأخرى التي روي بها إما ضعيفة أو منكرة، ونرى أنه يمكن أن يرتقي بمجموعها إلى درجة الحسن. وقد ذهب الدكتور القرضاوي إلى تقوية الحديث بشهرة القصة بين الصحابة وبتلقي كتب السيرة له بالقبول. انظر بحثه : "الجانب التشريعي في السنة النبوية"، مرجع سابق، ص 1009.

" يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه، أم شيئا أمرك الله لابد لنا من العمل به، أم شيئا تصنعه لنا "[13].

2 ــ اقتراحهم رأيا مخالفا لرأيه فيما شاورهم فيه. فقد استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم أصحابه حول أسرى بدر، فأشار عليه كل من أبي بكر وعمر وابن رواحة، فاختار رسول الله صلى الله عليه وسلم رأي أبي بكر[14].

وفي غزوة أحد قبيل خروج النبي صلى الله عليه وسلم استشار أصحابه، وكان صلى الله عليه وسلم يميل إلى البقاء في المدينة حتى إذا دخلها جيش المشركين قاتله الرجال في الطرق، وقاتله النساء من فوق أسطح البيوت، فقال عبد الله بن أبي : " هذا هو الرأي "، لكن جماعة من فضلاء الصحابة الذين فاتهم الخروج يوم بدر أشاروا عليه بالخروج وألحوا عليه في ذلك، فتخلى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رأيه، وأخذ في الاستعداد للخروج[15].

3 ــ تأويلهم لبعض تصرفاته على أنها كانت لمصالح مؤقتة. ومن ذلك تأويلهم لتحريم الرسول صلى الله عليه وسلم لحوم الحمر الأهلية، أو الإنسية ، فعن ابن أبي أوفى قال: " أصابتنا مجاعة يوم خيبر، فإن القدور لتغلي، قال : وبعضها نضجت - فجاء منادي النبي صلى الله عليه وسلم فقال: لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئا وأهرقوها، قال ابن أبي أوفى : فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: نهى عنها ألبتة لأنها كانت تأكل العذرة "

وعن ابن عباس قال : " لا أدري أنهى عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم من أجل أنه كان حمولة الناس، فكره أن تذهب حمولتهم، أو حرمه في يوم خيبر

---

13 السيرة النبوية لابن كثير، دار المعرفة بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 3 / 201 . وزاد المعاد ، 3 / 273 .

14 رواه مسلم (الجهاد والسير/ باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر) وأحمد والبيهقي من حديث عمر، وانظر تخريج الألباني لأحاديث فقه السيرة للغزالي، دار الكتب الحديثة، مصر، الطبعة السابعة،1976، ص 254 .

15 رواه أحمد و الدارمي والحاكم وصححه ووافقه الذهبي (وانظر هامش زاد المعاد ، 3 / 193، وتخريج ناصر الدين الألباني لفقه السيرة للغزالي ص 169) .

لحم الحمر الأهلية "[16]. قال الحافظ ابن حجر في كتاب الذبائح : " وقد تقدم في المغازي عن ابن عباس أنه توقف في النهي عن الحمر، هل كان لمعنى خاص، أو للتأبيد "[17].

4 ـ مراجعة الخلفاء الراشدين لبعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم بعد وفاته.

وهو أكبر دليل على وعي الصحابة رضوان الله عليهم بأن من تصرفاته صلى الله عليه وسلم تصرفات صدرت عنه بحكم السياسة الشرعية، اقتضتها مصالح جزئية، فلما تغيرت تلك المصالح، تغيرت الأحكام المرتبطة بها.

وقد ساعد على ذلك أن الخلفاء الراشدين كانوا أئمة يحكمون المسلمين لمدة ثلاثين سنة. فاستجدت في عهدهم حوادث، وتغيرت ظروف، أظهرت منهجهم العام في التعامل مع تصرفاته صلى الله عليه وسلم، وأوضحت كيف أنهم يعدُّون كثيرا منها مؤقتة ومرتبطة بظروفها وملابساتها.

ومن الأمثلة في هذا المجال تطور حكم ضالة الإبل. فقد أجاب الرسول صلى الله عليه وسلم من سأله عنها بقوله : " مالك ومالها ؟ تدعها، فإن معها حذاءها وسقاءها، ترد الماء، وتأكل الشجر، حتى يجدها ربها"[18]. فلم يأذن في التقاطها.

فلما كان زمن عثمان بن عفان أمر بتعريفها وبيعها حتى إذا جاء ربها أعطي ثمنها [19].

16 رواه البخاري (المغازي /باب غزوة خيبر) .

17 فتح الباري، دار المطبعة السلفية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1407هـ، ص 572/9 .

18 رواه البخاري في(اللقطة/ باب ضالة الإبل)، ومسلم في (اللقطة/ باب الإبل).

19 رواه مالك في الموطأ (الأقضية/ باب القضاء في الضوال).

ثم جاء علي بن أبي طالب :"فبنى للضوال مربدا بعلفها لا يسمنها ولا يهزلها من بيت المال، فمن أقام بينة على شيء منها أخذه و إلا بقيت على حالها لا يبيعها"[20] .

وتطور هذا الحكم مرتبط بالأحوال الاجتماعية التي تغيرت. وقد فهم الخلفاء أن هناك ارتباطا بين التصرف النبوي وظروف المجتمع الاسلامي، فغيروا التصرف لتغير المعاني التي أملته. ولاشك أنهم اعتبروه تصرفا منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة وليس حكما شرعيا عاما مؤبدا.

وعلى الرغم من أن الفضل الأكبر في التمييز بين أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم التشريعية وفي إبراز أهمية التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها يرجع إلى الإمام شهاب الدين القرافي (ت684هـ)، إلا أن كتابات العلماء قبله لم تكن خالية من الإشارة إليها كما ظن بعض الكتاب[21]، بل هي مبثوثة في ثنايا شروحهم لبعض الأحاديث أو تقريرهم لبعض الأحكام الفقهية. فقد يعبرون عن حكم ثبت بالنص أنه موكول إلى الإمام، أو إنما يجب بشرط الإمام، أو يجتهد فيه الإمام، أو أنه أمر اجتهادي مصلحي. وهذه كلها عبارات مرادفة للتعبير عن التصرف بالإمامة . ونورد هنا بعض الأمثلة لدى أئمة الصدر الأول :

1 ــ فقد روى معاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم بعثه إلى اليمن، وأمره أن يأخذ من كل حالم (أي بالغ) دينارا أو قيمته معافر[22]. وقد اختلف العلماء حول الجزية هل هي مقدرة بالشرع، فيكون هذا التحديد النبوي شرعا عاما، أم أنها متروكة لاجتهاد أولي الأمر، فيكون التحديد النبوي تصرفا بوصف الإمامة. وممن ذهب هذا المذهب الأخير سفيان الثوري (ت

---

[20] المرجع السابق.

[21] السنة تشريع لازم ودائم لفتحي عبد الكريم،مكتبة وهبة، مصر، 1985م، ص 72 .

[22] رواه الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجه وغيرهم.

161 هـ) إذ قال : "وذلك إلى الوالي يزيد عليهم بقدر يسرهم ويضع عنهم بقدر حاجتهم"[23].

2 ــ واعتبر الإمام مالك بن أنس (ت 179 هـ) أمر التسعير مرتبطا باجتهاد الإمام، وذلك مع ثبوت امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عنه. فقال مالك حين سئل عن التسعير: "إذا سعر الإمام عليهم قدر ما يرى من شرائهم فلا بأس"[24].

3 ــ وظهر الخلاف مبكرا حول قوله صلى الله عليه وسلم:**"من قتل قتيلا فله سلبه"**[25] هل هو شرع عام وحكم مستمر أم لا. فلما سئل مالك بن أنس عن الرجل يقتل القتيل هل يكون سلبه لمن قتله ؟ أم هو حكم اجتهادي موكول إلى الإمام قال:"لم يبلغني أن ذلك كان إلا في يوم حنين، قال مالك: وإنما هذا إلى الإمام يجتهد فيه"[26].

وقد نسب ابن قدامة المقدسي إلى الأوزاعي والليث والشافعي وإسحاق وأبي عبيد وأبي ثور قولهم :"القاتل يستحق السلب قال ذلك الإمام أو لم يقل". ونسب إلى أبي حنيفة (ت 150 هـ) والثوري قولهم :"لا يستحقه إلا أن يشرطه الإمام"، وقال مالك :"لا يستحقه إلا أن يقول الإمام ذلك"[27].

---

[23] **التمهيد لما في الموطإ من المعاني والأسانيد** لابن عبد البر النمري، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1984هـ، 2 / 131.

[24] **المنتقى** شرح موطإ مالك لأبي الوليد الباجي،مطبعة السعادة، مصر، الطبعة الأولى، 1332هـ، 5 / 18.

[25] رواه البخاري في (فرض الخمس/ باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلا فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه)، و الترمذي في (السير/ باب ما جاء في من قتل قتيلا فله سلبه)، ومالك في (الاجتهاد / باب ما جاء في السلب في النفل)، و الدارمي في (السير/ باب من قتل قتيلا فله سلبه).

[26] **المدونة الكبرى** ، 2 / 29 .

[27] **المغني**، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، بدون طبعة ولا تاريخ، 10 / 426 وما بعدها، وانظر أيضا شرح السنة للبغوي، تحقيق زهير الشاويش وشعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1971م، 11 / 105 ــ 108 .

4 ـ وسجل العلماء نقاشا قريبا من هذا حول قوله صلى الله عليه وسلم: "**من أحيا أرضا ميتة فهي له**"[28]. فقد روى أبو يوسف عن أبي حنيفة قوله:"ومن أحيا أرضا ميتة فهي له إذا أجازه الإمام، ومن أحيا أرضا مواتا بغير إذن الإمام فليست له"، وحكى عنه بعد ذلك أنه يقول:"الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام"[29].

وقد انتقد الشافعي في الأم ما ذهب إليه أبو حنيفة وقال:"لا أبالي أعطاه إياه السلطان أو لم يعطه لأن النبي صلى الله عليه وسلم أعطاه، وإعطاء النبي أحق أن يتم لمن أعطاه من عطاء السلطان"[30].

5 ـ ومن السنن التي ثار الخلاف حولها أهي تصرف من الرسول صلى الله عليه وسلم بالتشريع العام أم تصرف منه بالإمامة، حكمه صلى الله عليه وسلم بتغريب الزاني غير المحصن في قوله:"**البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة**"[31].

فقد نقل أبو بكر الجصاص (ت 370 هـ) عن أبي حنيفة وغيره أن التغريب ليس بحد، وإنما هو موكول إلى رأي الإمام، وانتصر لهذا الرأي[32]. ونسب أبو بكر ابن العربي إلى أبي حنيفة وحماد قولهما: "لا يقضى بالنفي حدا إلا أن يراه الحاكم تعزيرا"[33].

وأيا كان الرأي الفقهي الراجح في هذه المسائل الخلافية، فإن النقاش حولها يفيد أن علماء السلف ـ ومنذ القرن الثاني من الهجرة ـ كانوا يعتبرون أن

---

[28] رواه البخاري في (المزارعة/ باب من أحيا مواتا..)، وأبو داود في (الخراج والإمارة والفيء/ باب في إحياء الموات)، ومالك في(الأقضية/ باب القضاء في عمارة الموات)، و الدارمي في (البيوع/ باب من أحيا أرضا ميتة فهي له)، وأحمد ي المسند حديث 14109 .

[29] كتاب الخراج ، ضمن كتاب **في التراث القضائي الإسلامي**، تقديم الفضل شلق، دار الحداثة بيروت، ط1، 1990م،ص 176 .

[30] الأم ، 7 / 213 ـ 214 .

[31] رواه مسلم في (الحدود/ باب حد الزنى)، و الترمذي في (الحدود/ باب ما جاء في النفي).

[32] **أحكام القرآن** للجصاص، دار الكتاب العربي، بيروت، 1335هـ، 3 / 255 .

[33] **أحكام القرآن** لابن العربي، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1 / 358 .

بعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم قرارات اتخذها بوصفه "حاكما" أو "وليا للأمر" لتحقيق مصلحة مؤقتة.

لكن على الرغم من أن المفهوم كان حاضرا في اجتهادات العلماء لفهم السنة واستنباط أحكامها، إلا أن أول من صاغ لفظ التصرف بالإمامة – على ما يبدو – هو العز ابن عبد السلام (ت 660 هـ) في إشارة عابرة في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"[34]. وقد تلقف إشارته تلك تلميذه ذو العقلية الأصولية الفذة شهاب الدين القرافي (ت728 هـ) فتوسع فيها في كتابه المعروف بالفروق[35]. فقد خصص الفرق السادس والثلاثين للتمييز بين قاعدة " تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ، وبين قاعدة تصرفه بالإمامة". ثم ألف كتاب "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام" حيث توسع في الموضوع. وهكذا يكون القرافي قد دشن مرحلة جديدة في التعامل مع التصرفات النبوية والتمييز بين أنواعها. وقد استفاد من تقعيداته العديد من العلماء طوال القرن السابع الهجري، مثل تقي الدين ابن تيمية (ت 728 هـ) [36] وابن قيم الجوزية (ت 751 هـ) [37] وتاج الدين السبكي (ت 771 هـ)[38] وبدر الدين الزركشي (ت 794 هـ) [39]وبرهان الدين ابن فرحون (ت 799

34 **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1980م، 2 / 143 وما بعدها.

35 الاسم الذي أطلقه عليه المؤلف هو: " كتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية".

36 انظر مثلا: **منهاج السنة المحمدية**، تحقيق محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية بالمغرب،1419هـ 1998م، تنفيذ مكتبة المعارف، الرباط، 128/6.

37 في العديد من مؤلفاته وخصوصا : **زاد المعاد**، 490/3 ، و **الطرق الحكمية** ص 13 ــ 18.

38 **الأشباه والنظائر**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1991، 285/2 ــ 286 والإبهاج في شرح المنهاج، 248/3 ــ 252.

39 **البحر المحيط في أصول الفقه**، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، 1992، 6/ 219.

هـ)[40]. لكن سرعان ما اختفى الحديث عن التصرفات بالإمامة من كتب الأصول والقواعد والسياسة الشرعية ليظهر في العصر الحاضر في كتابات العديد من العلماء والمفكرين والدعاة. لكننا نظن أن إضافات نوعية تمت من قبل ثلاثة علماء معاصرين هم السيد محمد باقر الصدر في بعض مؤلفاته وخصوصا كتابه "اقتصادنا"، والشيخ محمد مصطفى شلبي في كتابيه "تعليل الأحكام" و"الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية"، والدكتور يوسف القرضاوي في كثير من مؤلفاته وبحوثه وخصوصا بحثه المعنون ب "الجانب التشريعي في السنة النبوية"[41].

ولقد اقترح محدث مصر الأستاذ أحمد محمد شاكر، كان قد اقترح – في حديث له عن تقنين الشريعة – إنشاء لجنة فقهية تتكلف بالتقنين، ترأسها لجنة عليا تقوم – من بين ما تقوم به – بدراسة مسائل أصول الفقه. وجعل من بينها أن "تحقق القاعدة الجليلة الدقيقة، التي لم يحققها أحد من العلماء المتقدمين، فيما نعلم، إلا أن القرافي أشار إليها إشارة موجزة"، ثم ذكر قاعدة التمييز بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم. وقد نقل كلامه الدكتور يوسف القرضاوي، وأقره مؤكدا على أن قليلين هم الذين التفتوا إلى تحقيق مثل تلك الأمور الأصولية الجوهرية[42].

ثالثا ـــ سمات التصرفات بالإمامة

نقصد بالسمات هنا الخصائص التي تمكن من تمييز التصرفات بالإمامة عن باقي التصرفات النبوية. ويمكن حصر أهمها في أربع سمات هي :

---

40 **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، بدون تاريخ، 13/1 و130/2.

41 نشر ضمن أعمال ندوة **السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة** التي نظمتها مؤسسة آل البيت في عمان بتنسيق مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، نشر المعهد الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية 1992.

42 حوار مع الدكتور القرضاوي ضمن كتاب:**فقه الدعوة ملامح وآفاق**، سلسلة "كتاب الأمة"، تصدرها رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بقطر، العدد 19، الجزء الثاني، ص 178.

تصرفات تشريعية خاصة:

فتصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة تصرفات للاقتداء والتنفيذ، فهـــي بالتالي سنة تشريعية[43]. لكنها تصرفات جزئية مرتبطة بتدبير الواقع وسياسة المجتمع، فهي خاصة بزمانها ومكانها وظروفها. ولذلك يعبر عنها ابن القيم بأنها "سياسة جزئية"[44] بحسب المصلحة "فيكون مصلحة للأمة في ذلك الوقت، وذلك المكان، وعلى تلك الحال"[45] ، بينما يسميها الطاهر ابن عاشور "التشريعات الجزئية"[46].

و من ثم فهي ليست شرعا عاما ملزما للأمة إلى يوم القيامة. وعلى الأئمة وولاة الأمور بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ألا يجمدوا عليها، وإنما عليهم أن يتبعوه صلى الله عليه وسلم في المنهج الذي بنى عليه تصرفاته وأن يراعوا المصالح الباعثة عليها، "فيلزم من بعده من الأئمة مراعاة ذلك على حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زمانا ومكانا وحالا"[47]. وهو الأمر الذي عبر عنه القرافي بأن هذا النوع من التصرف النبوي " لا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بإذن إمام الوقت الحاضر لأنه صلى الله عليه وسلم إنما فعله بطريق الإمامة ولا استبيح إلا بإذنه "[48].

---

[43] خلافا لمن اعتبرها سنة غير تشريعية مثل محمد سليم العوا في مقاله "السنة التشريعية وغير التشريعية" (مجلة المسلم المعاصر، العدد الافتتاحي، شوال 1394ــ نوفمبر 1974) ومحمد عمارة في كتيب "النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية"سلسلة نقد العقل المعاصر، دار الفكر، سوريا، 1998، (ص 73 ــ 74).

[44] الطرق الحكمية ، ص 18.

[45] انظر زاد المعاد ، 3 / 490.

[46] مقاصد الشريعة الإسلامية ، ص 99 .

[47] زاد المعاد، 3 / 490 .

[48] الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1995، ص 108 .

فمثلا مما اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة تعيين القضاة واختيار السفراء وتنظيم الجيوش ووضع الخطط الحربية[49]. فهذه أمور، ليس خلفاء الرسول صلى الله عليه وسلم ملزمين بها، لكنهم ملزمون - مثلا - برعاية طريقته صلى الله عليه وسلم في اختيار الأصلح أو الصالح واجتناب غير الصالح، وهم مفوضون في تحديد معايير الصلاحية التي يختلف كثير منها باختلاف الأزمنة والأمكنة والأعراف.

وهكذا فإن أمثال تلك التصرفات بالإمامة مفوضة إلى رأي الإمام أو الجهات المسؤولة في المجتمع تراعي فيها مقاصد الشرع "حسب المصلحة التي راعاها النبي صلى الله عليه وسلم زمانا ومكانا وحالا "[50]. والجمود على تلك التصرفات النبوية على الرغم من قيام دواعي تغييرها خروج عن المراد الشرعي ومجافاة للسنة.

فمثلا قوله صلى الله عليه وسلم " من أحيا أرضا ميتة فهي له "[51] - عند من يعتبره من العلماء تصرفا بالإمامة - تمليك منه صلى الله عليه وسلم للأرض الموات لمن يحييها في عهده. أما في غير عهده فإن الإمام أو الجهات المسؤولة هي المخول لها أن تعطي هذا الحق أو تمنعه أو تنظمه بطريقة مغايرة حسب المصلحة، وهذا معنى قول أبي حنيفة : " الإحياء لا يكون إلا بإذن الإمام "[52].

وقوله صلى الله عليه وسلم "من قتل قتيلا فله سلبه" - عند القرافي - تصرف مرتبط بمصلحة مؤقتة، فهو " إنما قاله صلى الله عليه وسلم لأن تلك الحالة كانت تقتضي ذلك ترغيبا في القتال "، لذلك يقرر القرافي أنه " متى رأى

49 المرجع السابق، ص 109 .

50 زاد المعاد ، 3 / 490 .

51 رواه أبو داود (الخراج / باب إحياء الموات) والبخاري (المزارعة/ باب من أحيا أرضا مواتا) .

52 الخراج، أبو يوسف، ص 176 .

الإمام ذلك مصلحة قاله ومتى لا تكون المصلحة تقتضي ذلك لا يقوله. ولا نعني بكونه تصرفا بالإمامة إلا ذلك القدر"[53].

أنواع التصرفات التشريعية الخاصة:

ومن الجدير بالذكر أن التعبير بكون التصرفات بالإمامة تصرفات تشريعية إنما ينطلق من كونها تصرفات للاتباع والاقتداء. أما إذا اخترنا تصنيفها حسب ما يصدر من أولي الأمر عادة من تصرفات، فيمكن تقسيمها إلى ما هو تشريعي فعلا، ونصطلح عليه هنا بالتصرفات التقنينية (وهو ما يضع قاعدة قانونية تنظم مجالا معينا من مجالات الحياة في المجتمع)، وإلى ما هو تنفيذي يقوم بتطبيق القواعد الآنفة الذكر.

ـ تصرفات تقنينية:

وهي عبارة عن قوانين يصدرها الرسول صلى الله عليه وسلم لتحقيق الأهداف والمقاصد الشرعية في الواقع. وهي بالتالي ترد عادة بألفاظ عامة، لكنها تندرج فيما يطلق عليه الأصوليون "العام الذي أريد به الخصوص"، وهو اللفظ العام الذي قصد به الشارع بعضا معينا مما يتناوله. لذلك يقال أيضا بأنه خاص في المعنى أو خاص في المراد[54]. وهو غير العام المخصوص الذي هو سلب الحكم عن بعض مشمول العام. وقد اهتم الأصوليون بضبط الفرق بينهما، كما نصوا على أن اللفظ العام "يحتاج لدليل معنوي يمنع إرادة الجميع"[55]. لكن الذي يهمنا هنا أن الحكم الشرعي قد يرد بلفظ عام، لكنه في حقيقته خاص بواقع أو ظرف أو أشخاص

---

[53] **الإحكام** ، ص 119 .

[54] **المغني في أبواب التوحيد والعدل** للقاضي عبد الجبار، نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، 1382هـ 1963م، ص 25.

[55] **البحر المحيط** ، 3 / 250، وانظر **الفصول في الأصول**، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، 1994، 1/ 135 وما بعدها .

وهذا النوع من التصرفات بالإمامة يصطلح عليه أيضا لدى علمائنا ، إذا صدر من أولي الأمر بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، بالتنفيذ. وهو في الاصطلاح الحديث يسمى تشريعا. وهذا الاختلاف في الاصطلاح سبَّب خلطا واضطرابا لدى من ينكر إطلاق أسماء مثل المجالس التشريعية والسلطة التشريعية والجهات التشريعية في المجتمعات المسلمة الحديثة. لكن الصحيح هو أن الألفاظ لا تجعل الشيء جائزا في الشرع الإسلامي ولا محظورا، بل العبرة بالمضمون، وبكونه منضبطا بضوابط الدين وشريعته أو غير منضبط. وعلى الرغم من أن الشائع في السلف إطلاق لفظ التنفيذ على هذا " العمل التشريعي" إلا أن ذلك لم يمنع من استعمال بعضهم للفظ التشريع للتعبير عنه. ومنهم شهاب الدين القرافي الذي قال أثناء تمييزه بين أنواع التصرفات النبوية: "وما كان بتصرف الإمامة لا يثبت إلا بتشريع الإمام له في كل حادث، كالحدود والتعازير، لا يتوجه ولا يثبت إلا بإمام"[56].

ومن أمثلة ما هو "تقنيني" من تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة عقوباته عليه الصلاة والسلام من غير الحدود. فهي ليست تشريعا عاما، لكنها تشريع خاص يضع قواعد قانونية ينفذها القضاة في عهده صلى الله عليه وسلم. ويمكن لأولي الأمر من بعده اعتماد العقوبات ذاتها أو تغييرها حسب ما تقتضيه المصلحة في عهدهم. ولذلك عبر عنها ابن القيم بأنها تعازير "ترجع إلى الإمام حسب المصلحة"[57].

ـ تصرفات تنفيذية:

والتصرفات النبوية المندرجة في هذا النوع لا خلاف في كونها صادرة منه صلى الله عليه وسلم بحكم الإمامة. ولا خلاف في أنه صلى الله عليه وسلم يحكم فيها باجتهاده، وأنه فيها غير معصوم، بل لقد حكى القرافي الإجماع حوله.

---

[56] الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1994، 160/9.

[57] الطرق الحكمية، ص 15.

والسبب في ذلك كونها تصرفات خاصة لا شبهة للعموم فيها... مثل تعيين السفراء وأمراء الأمصار وقادة الجند وتوجيه الجيش إلى معركة معينة ونحوها ...ومثل لها القرافي بتوزيع الإقطاعات في القرى والمعادن، وإقامة الحدود، وتفريق أموال بيت المال على المصالح، وإبرام المعاهدات وغيرها، ثم قال: " هذا هو شأن الخليفة والإمام الأعظم، فمتى فعل صلى الله عليه وسلم شيئا من ذلك علمنا أنه تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بطريق الإمامة دون غيرها"[58].

تصرفات مرتبطة بالمصالح العامة

فرعاية المصالح الفردية أو الخاصة متضمنة في تصرفاته بكل أنواعها. لكن التصرفات بالإمامة تهدف أساسا إلى تحقيق المصالح العامة. لأنه لولا نصب الإمام _عند العز بن عبد السلام- "لفاتت المصالح الشاملة وتحققت المفاسد العامة"[59]. ورئيس الدولة (أو الإمام) شرطه الأساس ـــ لدى القرافي ـــ أن يكون "عارفا بتدبير المصالح و سياسة الخلق ". لذلك فإن التصرف بالإمامة "يعتمد المصلحة الراجحة أو الخالصة في حق الأمة "[60].

ومن الأمثلة على ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى مرة عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فقال لهم :"ادخروا لثلاث وتصدقوا بما بقي " ، وفي العام الموالي روجع صلى الله عليه وسلم فقال : "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى فكلوا وتصدقوا وادخروا "[61].

فالحكم الأول بالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث إنما أصدره الرسول صلى الله عليه وسلم مراعاة للظروف الاقتصادية أو التموينية التي عاشتها المدينة لكثرة من وفد عليها، وذلك بقصد رفع الأزمة والتخفيف عن

---

58 الفروق، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 207/1، والإحكام للقرافي، ص109.

59 قواعد الأحكام، 68/2.

60 الإحكام، ص 6).

61 الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار لأبي بكر الحازمي، مطبعة الأندلس، حمص، الطبعة الأولى، 1966، ص 18 ، ومسند الإمام أحمد : الحديث 23115 .

الناس، ويشهد له ما صرحت به عائشة في حديث آخر إذ قالت : " ما فعل ذلك إلا في عام جاع الناس فيه فأراد أن يطعم الغني الفقير "[62].

وواضح أن هذه مصلحة عامة، ولذلك ذهب أحمد محمد شاكر إلى "أنه تصرف منه ـ صلى الله عليه وسلم ـ على سبيل تصرف الإمام والحاكم فيما ينظر فيه لمصلحة الناس، وليس على سبيل التشريع في الأمر العام "[63].

3 ـ تصرفات اجتهادية

فمن المتفق عليه أن الرسول (ص) عندما يبلغ عن الله أو عندما يبين الدين يتصرف وفق ما أوحي إليه به أو وفق ما فهمه من الوحي مما لا يقر فيه على خطأ. لكنه عندما يتصرف بوصفه "إماما" أو قائدا سياسيا إنما يتصرف باجتهاده ورأيه . وهذا أمر يكاد يجمع عليه الأصوليون والفقهاء . يقول محمد بن علي الشوكاني : "وأجمعوا أنه يجوز لهم (أي الأنبياء) الاجتهاد فيما يتعلق بمصالح الدنيا وتدبير الحروب ونحوها ، حكى هذا الإجماع سليم الرازي وابن حزم ، وذلك كما قلت وقع من نبينا (ص) من إرادته بأن يصالح غطفان على ثمار المدينة وكذلك ما كان قد عزم عليه من ترك تلقيح ثمار المدينة "[64]. ورجح هذا الرأي كل من أبي بكر **الجصاص**[65]، و أبي **الحسين البصري**[66]، و **إمام الحرمين الجويني**[67]، و **فخر الدين الرازي**[68]. ونسبه تقي الدين ابن تيمية إلى ابن بطة الذي قال: "والدليل على أن سنته وأوامره قد كان فيها بغير وحي

---

62 رواه البخاري (كتاب الأطعمة) وغيره .

63 الرسالة للشافعي ، هامش ، ص 242.

64 إرشاد الفحول للشوكاني، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1993، ص 425 .

65 الفصول في الأصول، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، 1994، 4 / 26 .

66 المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983، 2 / 211 .

67 البرهان في أصول الفقه، 2 / 887 .

68 المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، 2 / 491 .

وأنها كانت بآرائه واختياره أنه قد عوتب على بعضها، ولو أمر بها لما عوتب عليها، من ذلك حكمه في أسارى بدر، وأخذ الفدية، وإذنه في غزوة تبوك للمتخلفين بالعذر حتى تخلف من لا عذر له، ومنه قوله {**وشاورهم في الامر**}(آل عمران/159) فلو كان وحيا لم يشاور فيه"[69].

وهذا النص يشير إلى أمثلة من تصرفاته صلى الله عليه وسلم السياسية، وإلى أنها كانت عن اجتهاد منه صلى الله عليه وسلم ورأي .

ومما يدل أيضا على أن تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة راجعة إلى اجتهاده، مشاورته لأصحابه فيها. إذ لو كان مأمورا بالوحي في القضية المعروضة لما استشارهم[70]. والواقع أنه كان يترل عند رأيهم ويرجع إلى خبرائهم، كما كان يراجع ويناقش دون أي نكير .

وكان الصحابة يميزون بين وظيفته بوصفه مبلغا للرسالة والوحي ووظيفته بوصفه قائدا سياسيا وحربيا. وإذا اختلط عليهم الأمر سألوه فبين لهم . وذلك مثل ما تقدم من سؤال الحباب بن المنذر الرسول صلى الله عليه وسلم عن المكان الذي اختاره في بدر أهو مترل أنزله الله إياه "أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟"، وسؤال السعدين في غزوة الخندق بقولهم :"يا رسول الله أمرا تحبه فنصنعه أم شيئا أمرك الله لابد لنا من العمل به أم شيئا تصنعه لنا ؟".

4 ـ تصرفات في أمور غير "دينية"

وهو معنى يعبر عنه القرافي بالتأكيد على أن حكم الحاكم يكون " فيما يقع فيه التنازع لمصالح الدنيا". وهو كما يقول "احتراز من مسائل الاجتهاد في العبادات ونحوها، فإن التنازع فيها ليس لمصالح الدنيا بل لمصالح الآخرة ، فلا

[69] **المسودة في أصول الفقه**، صنفها آل تيمية، دار الكتاب العربي، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، ص 508 . وانظر منهاج السنة المحمدية، 3 / 160 ، ودرء تعارض العقل والنقل، دار الكنوز الأدبية، بدون تاريخ، 7 / 51 .

[70] منهاج السنة المحمدية، 3 / 160 .

جرم لا يدخلها حكم الحاكم أصلا "[71]. وهذا التمييز بين ما هو لمصالح الدنيا وما هو لمصالح الآخرة مهم جدا ، لكنه يجب أن يفهم في إطار النظرة الإسلامية الشاملة للعلاقة بين الدين والدنيا ، وليس في إطار العلاقة الكنسية التي ورثها التصور الغربي .وقد وضعنا لفظ "دينية " بين مزدوجتين ، لأننا نقصد به معنى خاصا للفظ الدين الذي يستعمل في النصوص الشرعية بمعنيين :

الأول عام ، يشمل جميع أوجه نشاط المسلم وجميع الأعمال التي يأتيها بما فيها ممارسته السياسية . وهكذا فكل ما يفعله المسلم في حياته من عمل صالح فهو عبادة بمفهومها العام ، وهو صدقة [72] مادامت نيته خالصة لله . وكل ذلك يدخل في مسمى الدين . ولذلك كانت كتب الفقه التي تتضمن أحكام الدين العملية تضم أبواب الصلاة والصيام والزكاة إلى جانب أحكام الأسرة والزواج والطلاق والإرث ، والأبواب المرتبطة بالنشاط الاقتصادي مثل البيوع والربا والرهن والمزارعة والإجارة ، إلى جانب الأبواب المرتبطة بالنشاط السياسي مثل الإمامة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والسير. وكل هذا كان يعدُّ دينا.

المعنى الثاني خاص ، يستعمل في مقابل الدنيا. كما ورد في الحديث المذكور سابقا : " إن كان من أمر دينكم فإلي، وإن كان من أمر دنياكم فشأنكم ". وفي إحدى روايات الحديث توضيح لمعنى الدين هنا . فقد مر رسول الله (ص) بقوم على رؤوس النخل فسأل عما يصنعون فقالوا : يلقحونه يجعلون الذكر في الأنثى فتلقح ، فقال : " ما أظن يغني ذلك شيئا ". فتركوا التلقيح فلم يثمر ، فأخبر بذلك فقال : " إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإني إنما ظننت

---

71 الإحكام، ص 36.

72 في الحديث : " وكل تكبيرة صدقة ، وكل تهليلة صدقة ، ، وأمر بالمعروف صدقة ، ونهي عن المنكر صدقة ، وفي بضع أحدكم صدقة " ، قالوا : يا رسول الله، أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر ؟ قال: "أرأيتم لو وضعها في أكان عليه وزر ؟ فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر " (رواه مسلم) ، وفي الحديث أيضا : " تعدل بين الاثنين صدقة ، وتعين الرجل في دابته فتحمله عليها أو ترفع له عليها متاعه صدقة الخ " (رواه البخاري ومسلم) .

ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به ، فإني لن أكذب عن الله ". وفي حديث آخر : إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر "[73] . فالدين ما كان من تصرفاته عن وحي، والدنيا ما كان منه عن رأي واجتهاد.

وأهمية التنصيص على بناء التصرفات النبوية بالإمامة على مصالح الدنيا تكمن في إدراك ضرورة تغير تلك التصرفات في حال تغير المصالح التي بُنيت عليها. وهذا أمر متفق عليه .

فتصرفات الرسول بالإمامة ليست ملزمة لأي جهة تشريعية ولا يجوز الجمود عليها بحجة أنها (سنة) . وإنما يجب على كل من تولى مسؤولية سياسية أن يتبعه (ص) في المنهج الذي هو بناء التصرفات السياسية على ما يحقق المصالح المشروعة . كما لا يجوز لأحد أن ينشئ الأحكام بناء عليها إلا أن يكون في مقام التسيير والتشريع . ولذلك لما سرد ابن القيم نماذج من تصرفات الرسول (ص) وخلفائه الراشدين بالسياسة الشرعية قال : (والمقصود أن هذا وأمثاله سياسة جزئية بحسب المصلحة يختلف باختلاف الأزمنة . فظنها من ظنها شرائع عامة لازمة للأمة إلى يوم القيامة ولكل عذر وأجر . ومن اجتهد في طاعة الله ورسوله فهو دائر بين الأجر والأجرين).

رابعا ــ أهمية التصرفات النبوية بالإمامة ودلالاتها

قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية

تكتسب معرفة أنواع التصرفات النبوية والتمييز بينها أهمية خاصة في فقه الدين بمختلف شعبه. وهي أكبر معين على فهم كلام الرسول صلى الله عليه وسلم الفهم السليم، والعاصم من الغلو فيه والجمود. وهل من غلو في كلام

---

[73] رواه مسلم في صحيحه (كتاب الفضائل) برواياته الثلاث

الرسول صلى الله عليه وسلم أكبر من اعتبار تصرفاته غير الشرعية، والتي ليست للاقتداء ولا للاتباع، شرعا عاما واجب الاتباع؟ أو من اعتبار تصرفاته الجزئية، التي هي سياسات وقتية مرتبطة بظروفها، أحكاما كلية، تلزم به الأمة كلها، فيقع للمسلمين بسبب ذلك الضيق والحرج ؟

جدول التصرفات النبوية وأهم سماتها

هذا الجدول محاولة لتصنيف التصرفات النبوية حسب المنهج الذي بيناه في بداية المقال. وبه يظهر أهم ما يميز التصرفات النبوية بالإمامة عن باقي التصرفات النبوية.

التصرفات النبوية	الصفة التشريعية	الإلزام	المصالح المرعية	وحي أم. اجتهاد	ديني أو دنيوي*
بالرسالة	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي	دينية
بالفتيا	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي أو اجتهاد لا يقر على خطأ	دينية
بالقضاء	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
بالإمامة	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة	تشريعية خاصة	ملزمة	خاصة	وحي أو اجتهاد	دنيوية
الجبلية	غير تشريعية	—	خاصة	جبلية	دنيوية
العادية	غير تشريعية	—	خاصة	عرفية	دنيوية
الدنيوية	غير تشريعية	—	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الإرشادية	غير تشريعية	—	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة به (ص)	غير تشريعية	—	خاصة	وحي	دينية ودنيوية

*راجع الصفحات السابقة لتوضيح المراد بمصطلح "ديني" و "دنيوي" إذ يريد بهما المؤلف غير ما يتبادر إلى الذهن من أول وهلة.

لقد أصاب التعامل مع الأحاديث النبوية لدى فئات من الناس نوع من عمى الألوان. فلم تكن تفهم أقواله وأفعاله إلا على طريقة واحدة، ولم تكن

تنظر إليها إلا على أنها من لون واحد. وانغلقت داخل ألفاظ النصوص ومبانيها اللغوية، ولم تلتفت إلى الملابسات والقرائن المحيطة، ولم تعتبر كون كثير من تلك التصرفات النبوية تستجد بحسب النوازل والظروف، أو ترتبط بأسباب وأحوال خاصة. كما أنها لا تهتم بمقاصد التصرفات النبوية وأهدافها التشريعية والتربوية والدعوية وعندما يغيب كل هذا، تصبح سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مبادئ وأحكاما مجردة، لا علاقة لها بواقع يتحرك، ولا ببشر يتدافع، ولا بطوارئ تستجد. إن الأمر يصبح كأنه تشريع يبنى في عالم مجرد لا علاقة له بتغيرات واقع اجتماعي وسياسي معين، بل ولا علاقة له حتى بطبيعة البشر. وقد رأينا كيف أن الصحابة فطنوا مبكرا لتنوع التصرفات النبوية، وكانوا يستوضحونه إذا أشكل عليهم الأمر. كما أن الكثير من العلماء والأصوليين أشاروا في ذلك إشارات متفرقة[74]، إلى أن صاغ ابن قيم الجوزية قاعدته المهمة: " فلا يجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كليا عاما، ولا الكلي العام جزئيا خاصا، فيقع من الخطأ وخلاف الصواب ما يقع"[75].

لكل هذا اعتبر شهاب الدين القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية من الأصول الشرعية الجديرة بالمعرفة والاهتمام. فبعد أن سرد أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم والفرق بينها قال:" وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية"[76].

وإنما اعتبر القرافي هذا التقسيم من الأصول الشرعية لأنه يضع الأساس المنهجي السليم للنظر إلى السنة وإلى أسلوب التعامل معها. وهكذا فإن اعتبار

---

74 استعرض بعضها كل من: محمد مصطفى شلبي في الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية، ومحمد سليم العوا في مقاله "السنة التشريعية وغير التشريعية" بمجلة المسلم المعاصر (العدد الافتتاحي شوال 1394/نونبر 1974) ويوسف القرضاوي في بحث "الجانب التشريعي في السنة النبوية" المذكور سابقا وغيرهم.

75 زاد المعاد، 4/ 109 ــ 110.

76 الفروق 1/109.

أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله كلها وحيا أو أنها على وزن واحد أو في مستوى واحد، نظرة غير واقعية وغير شرعية. إنها غير واقعية، لكونها تتجاهل الجانب البشري من الرسول، وهو جانب سابق على نبوته. وقد أكد القرآن الكريم في آيات عديدة على أن محمدا بشر كسائر البشر، وأن رسالته لا تلغي بشريته. ومن ذلك قوله تعالى: "قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد" (فصلت / 6)، وقوله: " قل سبحان ربي هل كنت إلا بشرا رسولا " (الإسراء / 93). بل لقد بين الرسول نفسه هذه الحقيقة المهمة بشكل لافت للنظر، وفي مواقف متعددة ليس إلا واحدا منها قوله صلى الله عليه وسلم: " إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر"[77].

وإن تلك النظرة أيضا غير شرعية، لأنها تجعل المتغير والمرن في الشرع والدين ثابتا جامدا. وليس ما يصطلح عليه بتصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة إلا نموذجا لهذه البشرية وهذه الواقعية.

وعلى الرغم من هذه الأهمية فإن التمييز بين أنواع التصرفات النبوية لم يتبوأ في مؤلفات أصول الحديث وأصول الفقه المكانة اللائقة به. ولم يهتم إلا قليلون بالوقوف عند القرائن والأدلة التي تصرف القول أو الفعل النبويين عن إرادة التشريع العام إلى التشريع الخاص، أو عن التشريع إلى الجبلية أو البشرية أو الخصوصية. وقد بات من الضروري إدخال الحديث عنها بما تستحق في الدرس الحديثي والأصولي. فهي أهم بكثير من العديد من المباحث التي ليس لها تطبيقات عملية أساسة، إن لم تكن لها – أحيانا – نتائج سلبية على العقل المسلم وعلى اهتماماته العلمية. فالعناية مثلا بتوضيح الفرق بين العزيز والمشهور والآحاد أدخل ما يكون في ملح العلم منه في مسائله الجوهرية. والتطويل في الاستدلال لقضية نسخ السنة بالكتاب والكتاب بالسنة أقل فائدة – اليوم على الأقل – من تفقه المقامات التي تصدر عنها تصرفاته صلى الله عليه وسلم والقرائن الدالة

---

[77] أخرجه مسلم (كتاب الفضائل) وابن ماجة (كتاب المزارعة، باب تلقيح النخل).

عليها. كما أن قلة العناية بهذا الموضوع أدى إلى تكريس نوع من الحرفية أو الظاهرية في التعامل مع السنة، بدل إعطاء مقاصد التصرفات النبوية الدور الأكبر في تفقه معانيها.

منهج للتفاعل مع الواقع

تمثل التصرفات النبوية بالإمامة وفق ما ذكر من سماتها، التطبيق العملي للوحي، والتتريل الواقعي لمفردات المنهج الرباني . وأهمية هذا الأمر يكمن في أن هذا التطبيق كان الوحي يواكبه بالتوجيه والتصويب، فهو بالتالي يعطينا مثالا للاحتذاء في حركية الشريعة وواقعيتها، وإمكانات مواكبتها للمستجدات. وإذا استعرضنا تعليلات العلماء من الصحابة ومن بعدهم لتغير التصرفات النبوية أو لاعتبارها خاصة بزمانها وظروفها، نجد ثلاثة أنواع من التعليلات هي:

أ ـ التدرج في تنـزيل الأحكام

فمن الأمور التي تقتضي تصرفات مرتبطة بظروفها ووقتها كون الرسالة المحمدية أتت في مجتمع تسوده جاهلية جهلاء، فهي تعالجه بالمنهج القرآني المتدرج. فإبطال الكثير من أمور الجاهلية وعاداتها المستحكمة تمت بأحكام متدرجة حتى يستأنس بها المخاطبون، وتتهيأ نفوسهم لتقبل تكاليفها وامتثالها. فقد يكون أمر ما مباحا ــ مثلا ــ فيتدرج التشريع في تحريمه، وقد يكون حراما فيتدرج التشريع في تحليله.

وهذا التدرج منه ما شرع بالوحي، سجلته الآيات القرآنية أو السنة النبوية، مثل تدرج الآيات القرآنية في تحريم الخمر، والتدرج في فرض الصلاة وفرض صوم رمضان وغيرها من الأحكام.

ومنه ما هو سياسة واجتهاد من الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً، تحقيقا لمقاصد القرآن، وتتريلا لأحكام الدين، وسياسة لمجتمع المسلمين قريب العهد بالجاهلية وعاداتها حتى يرتقي نحو النموذج المأمول. ومن الأمثلة على ذلك

امتناع الرسول صلى الله عليه وسلم عن هدم الكعبة وبنائها على قواعد إبراهيم التي هي القواعد الأصيلة للكعبة. فعن عائشة قالت: قال رسول الله صلى عليه وسلم :"لولا أن قومك حديثو عهد بشرك لبنيت الكعبة على قواعد إبراهيم"[78]. قال ابن حجر العسقلاني: "يستفاد من الحديث ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه إنكار ترك المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه إصلاحهم ولو كان مفضولا ما لم يكن محرما"[79]. فاعتبر التصرف النبوي المذكور من سياسة الإمام رعيته بما يصلحهم.

ومن الأمثلة أيضا نهيه صلى الله عليه وسلم عن زيارة القبور ثم حثه على زيارتها. فعن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها"[80]. وقد علل محيي الدين النووي النهي بأنه كان لقرب عهد المسلمين من الجاهلية. فلما استقرت قواعد الإسلام وتمهدت أحكامه أبيحت لهم زيارة القبور[81].

ومثال ثالث نجده في نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن الشرب في أوعية النبيذ في البداية، ثم السماح به من بعد. فعن بريدة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "نهيتكم عن الظروف، وإن الظروف أو ظرفا لا يحل شيئا ولا يحرمه، وكل مسكر حرام". وفي رواية: "كنت نهيتكم عن الأشربة في ظروف الأدم، فاشربوا في كل وعاء غير أن لا تشربوا مسكرا"[82]. وقد ذهب النووي إلى أن الانتباذ في الأوعية كان منهيا عنه في أول الإسلام، خوفا من أن يشرب المرء

---

78 رواه البخاري (العلم/ باب من ترك بعض الاختيار مخافة أن يقصر فهم الناس عنه فيقعوا في أشد منه)، ومسلم (الحج/ باب نقض الكعبة وبنائها) .

79 فتح الباري، 1/ 271.

80 رواه مسلم (الجنائز/ باب استئذان النبي صلى الله عليه وسلم ربه عز وجل في زيارة قبر أمه)

81 **المجموع** شرح المهذب للنووي، المطبعة السلفية، المدينة المنورة، بدون طبعة ولا تاريخ، 5 / 567.

82 رواه مسلم (الأشربة/ باب النهي في الانتباذ في المزفت والدباء والحنتم والنقير، وبيان أنه منسوخ)، وأبو داود (الأشربة/ باب الأوعية)، و الترمذي (الأشربة/ باب ما جاء في الرخصة أن ينتبذ في الظروف)، وقال حسن صحيح، والنسائي (الأشربة/ باب الإذن في الجر خاصة).

مسكرا دون أن يدري، وكان العهد قريبا بإباحة المسكر. "فلما طال الزمان واشتهر تحريم المسكر وتقرر ذلك في نفوسهم، نسخ ذلك، وأبيح لهم الانتباذ في كل وعاء"[83]. وأشار إلى معنى قريب من هذا عبد الرؤوف المناوي في شرحه للجامع الصغير[84]. والصحيح أن هذا ليس نسخا بالمعنى الاصطلاحي الأصولي المتأخر، بل النهي كان تصرفا نبويا بالإمامة مرتبطا بأهداف تشريعية مؤقتة كما ذكرنا.

وبهذا التعليل نفسه علل فقهاء الأحناف اعتبارهم عقوبة التغريب (أو النفي) للزاني غير المحصن تعزيرا (أي تصرفا بالإمامة) لا حدا (أي عقوبة محددة بالنص لا دخل لولي الأمر في مقدارها). فأشار أبو بكر الجصاص إلى أن تلك العقوبة إنما أمر بها الرسول صلى الله عليه وسلم لأن المسلمين "كانوا حديثي عهد بالجاهلية فرأى ردعهم بالنفي بعد الجلد، كما أمر بشق روايا الخمر وكسر الأواني، لأنه أبلغ في الزجر وأبلغ في قطع العادة"[85].

وكثير من الأحكام التي يقتضي تشريعها أحكاما وسيطة كانت تصرفات نبوية بالإمامة اقتضاها فطم العرب عن عاداتهم الجاهلية وسد دواعي الشرك والبدعة، والتمهيد لتحلي المسلمين بالعقائد الحقة والأخلاق الفاضلة والالتزام بمبادئ الدين وأحكامه.

ب ـ اختلاف أحوال الناس

فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن ما أتى به من شرع مبادئ عامة وقواعد أخلاقية فحسب، بل كان شرعا عمليا، صاغه واقعا في مجتمع الصحابة رضوان الله عليهم. ومعلوم أن تنزيل الشرع في الواقع لابد أن يأخذ بعين الاعتبار خصوصيات هذا الواقع. وقد أشار محمد بن إدريس الشافعي مبكرا إلى اختلاف

---

83 شرح مسلم، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 13/ 159.

84 فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار المعرفة، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 54/5.

85 أحكام القرآن، 256/3.

تصرفاته صلى الله عليه وسلم حسب اختلاف الأحوال عندما قال:" ويسن عليه الصلاة والسلام في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما" [86] . لذلك ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم العديد من الأحكام التي نوعها بحسب حالة من توجهت إليهم. فقد جعل عدد من يشتركون في التضحية بالبعير تارة سبعة، وتارة عشرة، مراعاة لتغير ثمنها من واقع لآخر. وقد علل ابن حجر العسقلاني ذلك بكونه مرتبطا بقيمتها آنذاك. يقول: "فلعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة، والغنم كانت كثيرة أو هزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه"[87]. ثم قال: "والذي يتحرر في هذا أن الأصل أن البعير بسبعة ما لم يعرض عارض من نفاسة ونحوها فيتغير الحكم بحسب ذلك، وبهذا تجتمع الأخبار الواردة في ذلك"[88]. والذي أرجحه أن ذلك تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة يرعى به مصالح الأمة الاقتصادية والمعيشية. فعلى الرغم من أن الأضحية أمر تعبدي، وأن جواز الاشتراك في البقر والإبل حكم شرعي ثابت، إلا أن عدد من يمكنهم الاشتراك في بقرة أو بدنة رهين بقيمتها ووضعية الثروة الحيوانية في المجتمع المسلم. ويجب على السلطات التشريعية إبداع الوسائل التشريعية والتنفيذية الكفيلة بالحفاظ على شعائر الدين وعلى ثروات المجتمع في آن واحد.

ويدخل في التصرفات النبوية بالإمامة أيضا ما كان مبنيا منها على قيمة الأشياء في زمن التشريع من حقوق مالية. فإنها تتغير بتغير قيمتها وسعرها في السوق. مثل مقدار الدية الذي كان مائة بعير في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان زمن عمر نوع فيما تخرج به الدية، وزاد في قيمتها حسب ارتفاع قيمة الإبل[89] .

---

86 **الرسالة**، ص 214.

87 **فتح الباري**، 542/9.

88 **المرجع السابق**.

89 **تعليل الأحكام** لمحمد مصطفى شلبي، دار النهضة العربية، بيروت، 1401هـ 1981م، ص 41 ـ 42.

كما ذهب الدكتور القرضاوي إلى أن بعض الخلاف الطفيف في تقديرات الفرق بين قيمة الإبل في سن مختلفة في الزكاة يرجع إلى أن تلك القيمة قد تتغير من واقع لآخر. فقد ورد في كتاب الصدقات قوله صلى الله عليه وسلم: "ومن بلغت صدقته بنت مخاض وليست عنده، وعنده بنت لبون فإنها تقبل منه، ويعطيه المصدق عشرين درهما أو شاتين"[90]. وهذا التقدير مبني على أن ثمن الشاة في عهده صلى الله عليه وسلم كان عشرة دراهم. ومن الطبيعي أن يؤدي تغير تلك القيمة إلى تغير ذلك التقدير. يقول الدكتور القرضاوي:" والذي يظهر لي أن تعيين النبي صلى الله عليه وسلم لبعض هذه التقديرات كان بصفة الإمامة والرياسة التي له صلى الله عليه وسلم على الأمة حينئذ لا بصفة النبوة، وصفة الإمامة تعتبر ما هو الأنفع للجماعة في الوقت والمكان والحال المعين وتأمر به، وقد تأمر بغيره لتغير الزمان أو المكان أو الحال، أو تغيرها كلها، بخلاف ما يجيء بصفة النبوة فهو يأخذ صفة التشريع الملزم لجميع الأمة في جميع الأزمنة والأمكنة"، إلى أن قال:" فالنبي صلى الله عليه وسلم حين قدر الشاتين بعشرين درهما قدرها باعتباره إماما حسب سعر الوقت فلا مانع عندنا من تقدير الفرق بغير ذلك تبعا لاختلاف القيم والأسعار"[91].

وعلى هذا يقاس كثير من التقديرات النبوية التي يمكن أن تتغير بتغير قيم الأشياء. وممن لحظ هذا الملحظ وأكد عليه محمد الطاهر ابن عاشور أثناء تحذيره من اختلاط التشريعات الكلية بالتشريعات الجزئية. وذكر من أمثلته " عكوف الفقهاء على ما صدر في عصر الخلفاء من تحديد مقادير الجزية والخراج والديات وأروش الجنايات مع أن بعض تلك المقادير قد يطرأ عليه نقص القيمة أو الرواج فلا يصلح لأن يبقى عوضا لما عوض به فيما مضى"[92].

---

90 البخاري، (الزكاة/ باب العرض في الزكاة).

91 فقه الزكاة، دار المعرفة، الدار البيضاء، المغرب، 1/ 190.

92 مقاصد الشريعة الإسلامية،ص 97.

ج ـ مراعاة الأحوال الطارئة :

فمن واجبات ولي الأمر وضع الإجراءات الكفيلة بالتخفيف عن الأمة عندما تلم بها ضائقة اقتصادية أو أزمة اجتماعية أو حالة من حالات الطوارئ التي لا يخلو منها مجتمع من المجتمعات. وبعض تصرفاته صلى الله عليه وسلم بالإمامة من هذا النوع. ومن الأمثلة على ذلك نهيه عليه الصلاة والسلام عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فقد كان لأجل الوفود من القبائل التي وفدت على المدينة مسببة أزمة تموينية فيها، فاقتضى الظرف فرض حد أدنى من التكافل بذلك الإجراء. فلما زالت الأزمة زال النهي. وقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه المقصد من ذلك الإجراء فقال: "إنما نهيتكم من أجل الدافة التي دفت حضرة الأضحى، فكلوا وتصدقوا وادخروا"[93].

ولسنا نزعم هنا القدرة على استيعاب دواعي التصرفات النبوية بالإمامة، وإنما غرضنا التدليل على أن تلك التصرفات تسطر منهجا متكاملا للتفاعل مع الواقع، مما يمكن من التعامل معها ليس بوصفها أحداثا منفصلة وأحكاما متناثرة، وإنما بوصفها عملا مترابطا ذا مقاصد وغايات تروم رفع الواقع إلى مستوى الدين ومعالجة خلله وانحرافه بهدي الوحي وتحقيق مصالحه المادية والمعنوية المختلفة. وقد رأينا في سمات التصرفات بالإمامة كيف أن الأئمة الأعلام مثل القرافي وابن القيم اعتبروا تلك التصرفات سياسات جزئية مرتبطة بالمصلحة. فإذا استطعنا تدقيق وسائل الكشف عن التصرفات النبوية بالإمامة[94] ووسائل إعمالها، فسيكون لدينا منهج لضبط النظر المصلحي للنصوص، يعين على تجاوز ما يثار حوله عادة من التوجس والتخوف من أن يخضع للذاتية والأهواء.

---

93 أخرجه بهذا اللفظ أبو داود في سننه (كتاب الضحايا)، وبلفظ قريب منه مسلم (كتاب الأضاحي/ باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي). كما أخرجه مختصرا البخاري (كتاب الأضاحي) وغيره.

94 ذكرنا منها في بحث لنا غير منشور خمسة هي: النص والإجماع وعمل الخلفاء الراشدين وبيان الصحابي وثبوت ارتباط التصرف بعلة أو مصلحة.

منهج لتجديد الدين (منطقة مفوضة)

إذا كان تقسيم التصرفات النبوية إلى أقسام، لكل واحد منها دلالته التشريعية، يعين على بلورة منهج سليم لفقه السنة، وعلى تجاوز الفهم المعجمي والحرفي لنصوصها، فإن التصرفات بالإمامة بارتباطها بتحقيق مقاصد ومصالح في واقع معين وظرف محدد تمنع من اختزال الدين في صور تطبيقه الأولى، ومن الجمود على الوسائل والأشكال التاريخية لتتريله في الواقع. وفي المقابل فإنها تمكن من إغناء التجربة الإسلامية بأشكال متجددة للتدين في مختلف الجوانب البشرية.

لذلك فإن الغفلة عن إدراك أهمية التصرفات بالإمامة واستقرائها وتعرف مقاصدها يؤدي إلى جمود يضر بعملية الاجتهاد والتجديد ضررا بالغا. فهو يجعل كثيرا من الأحكام الخاصة بزمانها ومكانها وظروفها، أحكاما عامة لكل الأوقات والأحوال، شاملة لعموم المكلفين. وهذا يساهم في منع الاجتهاد حيث يجب الاجتهاد، وينافي تجدد الدين وحركيته وواقعيته، ويتسبب في كثير من المخاطر والانحرافات.

وحتى يتبين الأفق الواسع في تجديد الدين الذي يفتحه الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة وتفعيلها، نشير إلى أن إمكانات الاجتهاد في الدين تعزى عادة إلى:

- وجود نصوص ظنية مفتوحة لتجدد الفهم بحسب المصلحة التي يحققها هذا الفهم في واقع معين.
- ارتباط الأحكام بعللها وجودا وعدما.
- استحداث أحكام لوقائع جديدة لم ترد فيها أحكام خاصة.

لكن التصرفات النبوية بالإمامة شيء آخر غير هذه الإمكانات الثلاثة. إنها ليست نصوصا ظنية تحتمل معاني متعددة، بل هي في أغلبها نصوص خاصة. كما أنها لا تتعلق بمنطقة لا أحكام فيها. فهل هي تصرفات مرتبطة بعللها ؟

إن مما هو مقرر لدى جمهور الأصوليين أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما. فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انتفت انتفى معها. بل إن بعض الأصوليين جعل تعريف العلة مقرونا بهذا الاعتبار. فأبو بكر الجصاص — مثلا — يعرفها بأنها: " المعنى الذي عند حدوثه يحدث الحكم، فيكون وجود الحكم متعلقا بوجودها، ومتى لم تكن العلة لم يكن الحكم"[95]. وكثير من العلماء يعتبرون بعض التصرفات النبوية بالإمامة تصرفات مرتبطة بعللها وجودا وعدما. لكننا إذا تمعنا الأمر جيدا تبين أن بينهما فرقا دقيقا، وهو أن الحكم المرتبط بعلته وجودا وعدما كلما عادت علته عاد كما هو. بينما التصرف النبوي بالإمامة مرتبط بالمصلحة المراد تحقيقها في المجتمع. وإذا عادت الحاجة إلى تحقيق تلك المصلحة، فليس من الضروري أن يشرع ولي الأمر الحكم نفسه والوسيلة نفسها. وإنما عليه الاجتهاد — وفق ظروف المجتمع وحاجات الواقع — لابتكار وسائل جديدة مكافئة لتحقيق تلك المصالح التي حققتها التصرفات النبوية بالإمامة في عهده صلى الله عليه وسلم.

فإذا أخذنا مثال نهي الرسول صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، وجدنا كلا من أبي عبد الله القرطبي وبدر الدين الزركشي[96] وأبي محمد بن حزم[97] يصرحون بأنه حكم يدور مع علته وجودا وعدما. يقول القرطبي: "والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة، فلو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمن الأضحى ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فاقتهم إلا الضحايا، يتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم"[98]. ولما حوصر عثمان بن عفان-رضي الله عنه- وكان الناس في ضيق وشدة أعاد علي بن أبي طالب أمر النبي صلى الله عليه

---

95 الفصول في الأصول، 9/4.

96 البرهان في علوم القرآن، دار الفكر، الطبعة الثالثة، 1980، 42/2.

97 المحلى، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون طبعة ولا تاريخ، 7/383-384

98 تفسير القرطبي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 12/47-48

وسلم بعدم الادخار فوق ثلاث[99]، فكأنه فهم أنه كلما عادت تلك العلة عاد ذلك الحكم نفسه.

لكن الصحيح أن تصرف النبي صلى الله عليه وسلم ذلك كان اجتهادا منه لدرء الأزمة التموينية عن المدينة. وإذا وقعت أزمة تموينية مماثلة في زمن أو مكان مغايرين، فليس من الضروري أن يعيد ولي الأمر الحكم نفسه. وكأن الحافظ ابن حجر فطن لهذا الملحظ الدقيق، فقال: " والتقييد بالثلاث واقعة حال، وإلا فلو لم تسد الخلة إلا بتفرقة الجميع لزم ـــ على هذا التقدير ـــ عدم الإمساك ولو ليلة واحدة"[100]

وهذه الأحكام التي تتغير زمانا وحالا على هذا النحو يصطلح السيد محمد باقر الصدر على المنطقة الخاصة بها ب " منطقة الفراغ التشريعي"[101]، وهي تلك المنطقة الـــتي تركها الشرع للاجتهاد الفقهي، وأذن فيها لولي الأمر أو الهيئات المختصة بوضع التشريعات والتنظيمات المناسبة بالشكل الذي يضمن تحقيق الأهداف العامة للتشريع والصورة الإسلامية للعدالة الاجتماعية. ووصفها بأنها منطقة فراغ، إنما هو بالنسبة للأحكام التشريعية العامة، لا بالنسبة للواقع التطبيقي زمن التشريع، والذي ملأه صلى الله عليه وسلم لا بوصفه نبيا مبلغا عن الله للشريعة الثابتة في كل زمان ومكان، وإنما بوصفه ولي الأمر المكلف من قبل الشريعة بملء منطقة الفراغ وفقا للظروف والأحوال.

وقد تحفظ بعض العلماء والكتاب[102] على مصطلح "منطقة الفراغ التشريعي"، على أساس أنه يوحي بترك مجال من مجالات نشاط الإنسان مهملا

---

[99] شرح معاني الآثار للطحاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1979، 188/4

[100] فتح الباري، 31/10.

[101] اقتصادنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1399هـــ 1979م، ص 400 وما بعده و ص 722 وما بعدها.

[102] مثل أحمد يوسف في تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 34 ـــ 37 ، و كل من يوسف كمال وأحمد كمال أبو المجد في "الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقهاء السنة: قراءة نقدية في كتاب اقتصادنا"، دار الصحوة للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1408هـــ 1987م، ص 64 وما بعدها.

دون أحكام شرعية. وهو ما يمكن أن يفهم منه وجود قصور ونقص في الشريعة. فرجحوا أن يطلق عليها مصطلح "منطقة العفو"[103] أخذا من الحديث النبوي: "الحلال ما أحل الله في كتابه، والحرام ما حرم الله في كتابه، وما سكت عنه فهو مما عفا عنه" [104]. لكن مصطلح العفو في رأينا ليس دقيقا ولا يعبر تماما عن المقصود. وهو يحمل في الحديث النبوي معان كثيرة. عد منها أبو إسحاق الشاطبي: العفو عن الغفلة والنسيان، وعن الخطإ في الاجتهاد، وعن الفعل المكره عليه، والرخص على اختلافها، والعمل على مخالفة دليل لم يبلغه وغيره[105].

لذلك فإننا نفضل إطلاق مصطلح "منطقة مفوضة" على المجال الذي تتعلق به التصرفات بالإمامة والتي يمكن أن يطلق عليها الأحكام المفوضة. وقد اقتبسناه من تقي الدين ابن تيمية الذي عبر عن عقوبات التعازير بأنها عقوبات مفوضة[106]، أي أنها مفوضة لاجتهاد أولي الأمر (أو الدولة والجهات التشريعية بها) للنظر فيها بحسب ما تقتضيه مصالح الأفراد والجماعات، وكونها مفوضة لأولي الأمر يعني أنها مفوضة أيضا لرسول الله صلى الله عليه وسلم بوصف الإمامة السياسية.

وسواء سمينا هذه المنطقة منطقة مفوضة، أو منطقة فراغ تشريعي، أو منطقة عفو، فإن المقصود أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ملأها في عهده بتصرفاته بالإمامة، وأن أولي الأمر من بعده مفوض لهم ملؤها بما يناسب زمانهم وظروفهم. وليسوا في ذلك ملزمين بالتقيد إلا بالمنهج العام والمبادئ والمقاصد المؤطرة، وليس بالأحكام الجزئية. وهذا باب واسع للاجتهاد في الدين والتجديد

لكن أهم وأدق التحفظات على المصطلح سجلها الشيخ محمد مهدي شمس الدين في مقاله "مجال الاجتهاد ومناطق الفراغ التشريعي"، مجلة المنهاج التي تصدر عن مركز الغدير للدراسات الإسلامية بلبنان، العدد الثالث، السنة الأولى، خريف 1417/1996.

[103] يوسف القرضاوي: عوامل السعة والمرونة، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1985، ص 12.

[104] أخرجه الترمذي (كتاب اللباس/ باب ما جاء في لبس الفراء) وابن ماجة (كتاب الأطعمة/ باب أكل الجبن والسمن) عن سلمان الفارسي.

[105] الموافقات، 161/1 وما بعدها.

[106] مجموع الفتاوى، مكتبة المعارف الرباط، 112/28.

فيه أوسع من الأبواب الثلاثة المذكورة بكثير. لكن لم يلق الاهتمام الكافي من قبل العلماء والمفكرين والدعاة.

وبعبارة أخرى فإن البدائل في الأحكام المرتبطة بعللها وجودا وعدما محدودة معدودة، بينما البدائل هنا غير محدودة، بل هي مفتوحة على مصراعيها للاجتهاد البشري ولإبداع أولي الأمر والجهات التشريعية في المجتمع المسلم.

حل إشكالات في الفقه والحديث

لقد وقع خلاف واسع بين العلماء حول حقيقة كثير من التصرفات النبوية ومعناها، يصل أحيانا إلى حد التناقض والتعارض. وحاروا في بعضها كيف يؤولونه ليتفق مع ما لديهم من أصول الشريعة وأحكامها. وذلك مثل ما قال ابن تيمية عن أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر في الرابعة: "وقد أعيى الأئمة الكبار جواب هذا الحديث"[107]. ويعين الوعي باختلاف مقامات التصرفات النبوية، واعتبار بعضها صادرا من مقام التشريع العام وبعضها من مقام الإمامة، في توفير أساس منهجي يسهل التوفيق بين الآراء المتعارضة وردها إلى ائتلاف واتفاق. لكن العلماء لم يجعلوا في مصنفات مختلف الحديث ضمن مسالك الجمع بين النصوص المتعارضة، اعتبار أحدهما تصرفا بالإمامة. وقليل منهم يضع ذلك الاحتمال أثناء مناقشته لكثير من الأحاديث والأحكام المختلف حولها.

ويمكن أن نمثل لذلك باختلافهم حول أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر في الرابعة. فعن معاوية بن أبي سفيان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه"[108]. وقد ذهب العلماء في هذا الأمر إلى أربعة أقوال هي:

---

[107] نفسه، 7 / 482 .

[108] رواه أبو داود (الحدود/ باب إذا تتابع الناس في شرب الخمر)، و الترمذي (الحدود/ باب من شرب الخمر فاجلدوه ومن عاد فاقتلوه)، وابن ماجة (الحدود/ باب من شرب الخمر مرارا) وغيرهم ،

1 ـــ قال أكثر أهل العلم بأن الحديث منسوخ، منهم الشافعي[109]، والترمذي[110]، والخطيب البغدادي[111]، وأبو جعفر الطحاوي[112].

2 ـــ وقال بعض العلماء بأن الأمر بالقتل محكم غير منسوخ، منهم عبد الله بن عمرو بن العاص من الصحابة[113]، وأبو محمد ابن حزم[114]، وجلال الدين السيوطي[115].

3 ـــ وأول بعض العلماء الحديث بأن "معناه إذا استحل و لم يقبل التحريم" مثل ابن حبان[116].

4 ـــ وذهب بعضهم إلى أنه من باب التعزير الذي يفعله الإمام عند الحاجة، وحكاه ابن تيمية قولا للشافعي وأحمد، وقال: «وهو أظهر»[117]، وهذا قول ابن القيم الذي أكد أنه لم ينسخ، ولم يجعله النبي حدا لابد منه، «بل هو بحسب المصلحة إلى رأي الإمام»[118].

وروي الحديث أيضا عن عبد الله بن عمرو وجرير بن عبد الله ومعاوية وغطيف بن الحارث وشرحبيل بن أوس وغيرهم. انظر نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين الزيلعي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1393هـ، (3 / 346 ـــ 349).

[109] الأم، 6 / 130 واختلاف الحديث في آخر كتاب الأم، 9 / 601.

[110] تهذيب جامع الترمذي، لعبد الله بن عبد القادر التليدي، دار المعرفة، الدار البيضاء، 2 / 180 .

[111] الفقيه والمتفقه، مطابع القصيمن الرياض، طبعة عام 1389هـ، 1 / 125 .

[112] شرح معاني الآثار، 3 / 161 .

[113] روه أحمد في المسند و الطحاوي في شرح معاني الآثار، ج 3 / 159، وابن حزم في المحلى، ج 11 / 366، وغيرهم، كلهم من طريق الحسن البصري عن عبد الله بن عمرو، فهو منقطع، وبذلك أعله الحافظ في الفتح ، ج12 / 82، لكن له طرق أخرى يتقوى بها، انظر تحقيق المسند لأحمد شاكر ، 9 / 42 ـــ 43.

[114] المحلى، 11 / 368 .

[115] عون المعبود شرح سنن أبي داود، 12 / 120 .

[116] نصب الراية، 3 / 346 .

[117] منهاج السنة المحمدية، 3 / 139 .

[118] الطرق الحكمية، ص 15 .

والمذهب الأخير ـــ في رأينا ـــ أرجح وأظهر لأدلة كثيرة. لكن المهم أن اختلاف العلماء حول هذا التصرف النبوي كان كبيرا، وأن اعتباره صادرا بحكم الإمامة يحل الخلاف بسهولة، ويمكن من أخذ بحمل أدلة كل فريق بعين الاعتبار.

وبسبب تلك الحيرة في تأويل العديد من التصرفات النبوية، مع قلة الاهتمام بتنوع مقاماتها بوصفه أساسا منهجيا لحسن فهمها، أدخل العلماء كثيرا مما تغير منها لانتفاء المصالح التي أملته أول مرة في باب ناسخ الحديث ومنسوخه.

ومن الواضح أن التصرف النبوي بالإمامة يلتقي مع النسخ في أمور كثيرة. فوظيفتهما في التشريع متقاربة، لأن كلا منهما تدرج في تنزيل الأحكام ومراعاة لأحوال الناس ومصالح المجتمع. والتصرف النبوي الثاني متأخر عن التصرف النبوي الأول كما أن الناسخ متأخر زمنيا عن المنسوخ. لكن التصرف النبوي بالإمامة يختلف عن النسخ في أمور عدة أهمها:

أن النسخ يمكن أن يكون في أمور تعبدية محضة، بينما التصرف بالإمامة لا يكون إلا في أمور دنيوية بهدف تحقيق مصالح أو درء مفاسد دنيوية. ومن أمثلة ما صح فيه النسخ من الأمور التعبدية : نسخ عدم إيجاب غسل الجنابة من جماع دون إنزال[119]، و نسخ الوضوء مما مست النار[120]، ونسخ تطبيق الكفين في الركوع[121]، ونسخ وجوب صيام عاشوراء[122] وغيرها.

أن الحكم المنسوخ حكم ملغى تشريعيا وبصورة نهائية، ولا يمكن تصور عودته مرة أخرى. فلا يمكن لولي الأمر- مثلا — أن يسقط الغسل من جماع

---

[119] الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص30، وناسخ الحديث و ومنسوخه لأبي حفص ابن شاهين،دار الحكمة، الجماهيرية الليبية،بدون تاريخ، ص56، ورسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار لأبي إسحاق برهان الدين الجعبري،مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى،1409هـ 1988م، ص203.

[120] الاعتبار ص48، وناسخ الحديث ص61، ورسوخ الأحبار ص199.

[121] الاعتبار ص84، ورسوخ الأحبار ص259-262، والتطبيق أن يجمع المصلي بين أصابع يديه ويجعلهما بين ركبتيه في حالة الركوع.

[122] الاعتبار ص 134، ورسوخ الأحبار ص347.

بدون إنزال، أو يوجب الوضوء مما مست النار، أو يحكم بالعودة إلى التطبيق في الركوع، لأن هذه الأحكام شرعت لمصالح الآخرة كما يعبر القرافي[123]. بينما التصرف بالإمامة حكم ألغي لانتفاء المصالح التي أملته أول مرة. وقد يعود مرة أخرى إذا اقتضت ذلك المصلحة العامة. فالنهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، الذي رأينا من قبل أنه تصرف بالإمامة، يمكن أن يعود مرة أخرى إذا اقتضته ظروف المجتمع وقدر المصلحة فيه أولو الأمر، والأمر نفسه يمكن أن يقال عن جميع التصرفات النبوية بالإمامة.

ونظير هذا المعنى أشار إليه القرطبي في الفرق بين النسخ ورفع الحكم بارتفاع علته أثناء استدلاله على أن النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثم إباحته ليس نسخا، يقول: " وفرق بين رفع الحكم بالنسخ ورفعه لارتفاع علته، فالمرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدا، والمرفوع لارتفاع علته يعود بعود العلة "[124]. وأكد عليه أيضا بدر الدين الزركشي، وسمى الحكم المرتفع لارتفاع علته حكما منسأ، كما قال تعالى: "ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها " (البقرة /106)، وقد قرأها ابن كثير وأبو عمرو: " أو ننسئها "[125]، من أنسأت الأمر إنساء إذا أخرته[126]. يقول الزركشي: "وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ. بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدا "[127]. ثم أورد مثال

---

[123] الإحكام، ص 36.

[124] تفسير القرطبي 12/47-48..

[125] حجة القراءات لأبي زرعة ابن زنجلة، مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 109.

[126] المحرر الوجيز في شرح الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب،1975، ج1/319 ، وانظر معجم مفردات القرآن للراغب الأصبهاني، دار الفكر بيروت، 1972، ص 511.

[127] البرهان في علوم القرآن: 2/42،

النهي عن ادخار لحوم الأضاحي من أجل الدافة التي دفت على المدينة، والذي عقبه الإذن فيه . قال: " فلم يجعله – أي الشافعي – منسوخا، بل من باب زوال الحكم بزوال علته، حتى لو فجأ أهل ناحية جماعة مضروررون تعلق بأهلها النهي "[128]

أن النسخ لا يكون إلا بنص شرعي، فهو بالتالي لا يجوز إلا في حياة النبي صلى الله عليه وسلم أما بعد موته عليه الصلاة والسلام فلا نسخ. أما التصرف بالإمامة فيمكن أن يبقى ساري المفعول إلى حين موت النبي عليه الصلاة والسلام، بل يمكن أن يستمر بعده إذا قدر ولي الأمر صلاحية استمراره، وقد يغيره إذا اقتضت المصلحة ذلك. ولذلك فمن الأدلة على كونه تصرفاً نبوياً صادرا من مقام الإمامة، تصرف الخلفاء الراشدين بخلافه.

ولدقة هذه الفوارق بين التصرفات النبوية بالإمامة والأحكام المنسوخة، فإن كثيرا مما اعتبره العلماء منسوخا هو على الراجح تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ومن الأمثلة على ذلك:

ـــ النهي عن زيارة القبور، فإنه كان في بداية الإسلام لفطم الناس عن عادات الجاهلية. ثم رغب فيها صلى الله عليه وسلم كما في الأحاديث الصحيحة، وذلك لما استقرت قواعد الإسلام وبني مجتمع المسلمين على الأخلاق الإيمانية القويمة[129].

ـــ النهي عن الشرب في أوعية النبيذ، والذي كان منه صلى الله عليه وسلم لقرب المسلمين بعهد شرب الخمر، ولفطمهم عنها وعن العادات المرتبطة بها[130].

[128] المرجع السابق.

[129] الاعتبار، ص 131، ورسوخ الأحبار ص328-334

[130] الاعتبار، ص227-230، ورسوخ الأحبار ،ص 516-519

ــ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، فإنه كان للتخفيف عن الناس في الأزمة التموينية التي كانت بالمدينة آنذاك كما صرحت بذلك الأحاديث الصحيحة[131].

ــ الأمر بقتل الكلاب، فإنه كان على الراجح- لأسباب صحية، ثم ألغي الأمر[132].

ــ النهي عن كراء الأراضي الزراعية، فإني أرجح أنه كان تصرفا بالإمامة لأسباب مرتبطة بالأوضاع الاقتصادية في المدينة مع بدء نشأة المجتمع الإسلامي[133].

ــ إيجاب غسل يوم الجمعة، والذي كان لمصالح صحية واجتماعية صرح بها غير واحد من الصحابة رضوان الله عليهم. فلما تغيرت الظروف ألغي الحكم بالوجوب، وبقي استحباب غسل يوم الجمعة[134].

في الفقه السياسي

إن التصرفات النبوية بالإمامة بما هي تصرفات بالسياسة الشرعية، تفتح بابا واسعا لتجديد الفقه السياسي، وإعادة النظر ــ من زاوية جديدة ــ في كثير من قضاياه. كما تمكن من إرساء وعي منهجي في مجال السياسة الشرعية، وإشاعته بين المشتغلين بالإحياء الإسلامي نظرا وتطبيقا.

ورغم أن التفرقة في الإسلام بين ما هو وحي وما هو نتاج بشري، بديهي ومعروف، وخصوصا فيما يتعلق بالممارسة السياسية، إلا أن الوعي بالتصرفات النبوية بالإمامة يوفر أساسا منهجيا هاما وصلبا للعديد من القضايا المطروحة في الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، نذكر منها:

---

[131] الاعتبار ص155-158، ورسوخ الأخبار ص:386-389

[132] الاعتبار ص234-236، ورسوخ الأخبار ص525-528

[133] الاعتبار ص170-175، ورسوخ الأخبار ص425-429

[134] ناسخ الحديث ومنسوخه ص52-53

أن التفرقة بين أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم وعلى النحو الذي ذكرناه يعتبر أساسا للفصل بين السلطات، فوظيفة الرسول صلى الله عليه وسلم بوصفه مبلغا للرسالة، والتي منها يستفاد التشريع العام، مميزة عن وظيفته بوصفه وليا للأمر، وهي التي منها يستفاد التشريع الجزئي الخاص بواقع وظروف زمن التشريع، كما تستفاد منها إجراءات التنفيذ لتلك التشريعات. وكل منهما مميز عن تصرفاته بوصفه قاضيا.

ولا شك أن ذلك التمييز بعد محاولة مبكرة للتنظير في الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهو الذي تبلور بجلاء في عنوان وموضوع كتاب شهاب الدين القرافي: " الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"

وعلى الرغم من أن العديد من المؤلفات المعاصرة حول النظام الدستوري والسياسي الإسلامي[135] قد أشارت إلى أصالة مبدإ الفصل بين السلطات الثلاث في الإسلام، وإلى أن التاريخ الإسلامي شهد له تطبيقات متقدمة، إلا أن أيا منها لم تتوقف بما فيه الكفاية عند قاعدة الفرق بين تصرفاته صلى الله عليه وسلم التشريعية والسياسية والقضائية، بوصفها دليلا قويا في الموضوع وتطبيقا عمليا له في زمن النبوة. وتأصيل مبدإ الفصل بين السلطات من هذا التمييز بين تصرفاته عليه السلام يرد على أي استثناءات أو تطبيقات سيئة في التاريخ الإسلامي، وعلى أي تأويلات متعسفة للأدلة العامة التي يستدل بها عادة.

تبين سمات التصرفات النبوية بالإمامة أيضا أن الدولة الإسلامية دولة مدنية، وليست دولة دينية بالمعنى المتعارف عليه في الفكر السياسي الغربي. فطبيعة التصرفات النبوية بالإمامة وسماتها توضح كيف أن الإسلام ينـــزع كل عصمة أو قداسة عن ممارسات الحكام وقراراتهم، كما ينـــزعها عن الوسائل التي تتوسل بها الدولة لإدارة شؤون الأمة. لذلك فإن الدولة في الإسلام لا يمكن أن توصف

---

[135] مثل مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة، للدكتور عبد الحميد متولي، والنظام السياسي الإسلامي مقارنا بالدولة القانونية. الدكتور منير حميد البياتي

بأنها دولة دينية لأنه لا توجد دولة دينية بدون العصمة أو المعرفة النابعة من عالم الغيب أو من الوحي.

الدولة في الإسلام إذن دولة دنيوية، قراراتها بشرية، واجبها تبني أقصى درجات الموضوعية والواقعية في تسيير شؤون المجتمع، مع الالتزام بالأساس المرجعي والدستوري الإسلامي. ولقد اجتمع للرسول صلى الله عليه وسلم الأمران: فهو النبي الذي يبلغ الوحي ويرسي أساسيات الدين، وهو في الوقت نفسه الحاكم الذي يقوم بمهمتي التشريع الاجتهادي والتنفيذ الراعيين لمصالح المجتمع. أما بعده صلى الله عليه وسلم فإن الوظيفتين منفصلتان، ولا يمكن أن تجتمعا لأحد، بل من يتولى السلطة بعده صلى الله عليه وسلم يكون ملزما بتنفيذ شريعة قائمة، لايجوز له أن يخالفها أو يتعدى حدودها.

كما أن الحاكم الأعلى أو الإمام في نظر الإسلام، لا يستمد ولايته من قوة غيبية، بل هو فرد عادي يستمد ولايته من الأمة التي اختارته وكيلا عنها بمحض إرادتها وهو مسؤول أمامها في الدنيا، فضلا عن مسؤوليته أمام الله يوم القيامة.

وحتى فقهاء السياسة المسلمون القدماء لم يشيروا إلا إلى هذه المعاني أثناء تعريفهم للسياسة الشرعية أو لوظائف الإمامة في الإسلام. لكن بعض كلامهم لم يفهم على وجهه الصحيح. فقد عرف أبو الحسن الماوردي الإمامة بأنها: " موضوعة لتقوم مقام النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا "[136]. وقال عها ابن خلدون بأنها "نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به"[137]. ثم قال : " وأما تسميته خليفة فلكونه يخلف النبي في أمته". ويمكن لتعبير خلافة النبوة أن يدخل غموضا في معنى الإمامة لدى هؤلاء الفقهاء. لكن طبيعة التصرفات النبوية بالإمامة تبين أن أولي الأمر يخلفون النبي في ممارسات سياسية اجتهادية ليس النبي نفسه فيها معصوما، ولا يخلفونه في صفته النبوية التي تقتضي تبليغ الوحي والعصمة فيه.

---

[136] الأحكام السلطانية والولايات الدينية، مطبعة مصطفى الحلبي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ص 5.

[137] مقدمة ابن خلدون، دار البيان، بيروت، ص 191.

تاريخية التجربة الإسلامية في عهد الخلفاء الراشدين، وهي تجربة ظل الفكر الإسلامي المعاصر السياسي والتشريعي في كثير من الأحيان سجينا لها. إن التجربة.الراشدية لا شك تجربة سامقة لها في نفس كل مسلم الإجلال والتقدير، ونحن مأمورون بالاقتداء بها. لكن هذا لايجعلها تجربة تتجاوز الزمان والمكان والملابسات التي أملتها. فما دامت الممارسة السياسية النبوية نفسها نسبية، فمن باب أولى أن تكون التجربة الراشدية كذلك نسبية. وإذا كنا مأمورين بالاقتداء في مجال التصرفات النبوية السياسية بالمنهج العام دون الجمود على الأحكام الجزئية، فإن الاقتداء الذي أمرناه للخلفاء الراشدين لا يمكن إلا أن يكون أيضا اقتداء بمنهجهم في التعامل مع كل نوع من التصرفات النبوية، وأسلوب تفاعلهم مع الواقع الإسلامي المتغير ، وتنزيلهم للدين فيه. أما الأشكال المؤسساتية، والآليات الدستورية، والاجتهادات التشريعية والسياسية للفترة الراشدية، فإنها نتاج بشري محكوم بالسياق التاريخي والظروف الحضارية والمناخ الثقافي لعصرها. ويجب ألا تتحول إلى جزء من الدين يلزم به المسلمون على اختلاف عصورهم.

خاتمة

لم يلق موضوع التصرفات النبوية بالإمامة ــ في نظرنا ــ ما يستحق من عناية من قبل الباحثين. ولم يتم إلى الآن ــ في حدود اطلاعنا ــ إنجاز بحوث أكاديمية ومتخصصة حوله. وبالنظر للآفاق الواسعة التي ستفتحها تلك البحوث في مجالي دراسة السنة والتجديد الإسلامي، فإن الحاجة ماسة لتوضيح وتعميق قضايا عدة من بينها:

ــ علاقة التصرفات بالإمامة بمواضيع أصولية مثل النص المصلحي والنص العرفي والتشريع الاجتهادي غير الملزم (الفتوى بنوعيها الفردي والجماعي).

ـ وسائل كشف التصرفات النبوية بالإمامة بهدف وضع منهج أدق لتصنيف السنة حسب مقام صدورها من المصطفى صلى الله عليه وسلم، وبالتالي تعميق فهمها وتأويلها.

ـ تجديد النظر في بعض أبواب علمي أصول الحديث وأصول الفقه بما يستفيد مما راكمه العلماء والباحثون من قواعد في موضوع التصرفات النبوية، وهو ما بقي ـ في الغالب الأعم ـ مغيبا إلى الآن، في كتب علوم الحديث وأصول الفقه.

ـ استقراء أوسع للتصرفات النبوية بالإمامة لكشف نواظمها التشريعية، ولضبط الاتجاهات العامة للتشريع الاجتهادي النبوي الصادر بوصف الإمامة، مما سيمكن من تفهم أعمق وأدق لمقاصد التصرفات النبوية وتصحيح العديد من الأخطاء في فهمها.

علم التاريخ

إشكالات المنهجية ومشروعات الأسلمة

إبراهيم أبوشوك*

علم التاريخ هو العلم الذي يقوم بدراسة أحداث الماضي البشري وآثاره دراسة علمية تقوم على البحث والتثبت والتحقق والملاحظة والمقارنة والتجربة والاستدلال والاستقراء ، وذلك لفهم الوقائع التاريخية في إطار الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي أحاطت بها وشاركت في تكوينها. وتقدر قيمة العمل التاريخي المكتوب بثقافة المؤرخ ودرجة إلمامه بمنهج البحث التاريخي القائم على نقد الأصول والمراجع التاريخية، وربط أحداث الماضي وعللها بالنتائج، ثم استخلاص الحقائق وتنظيمها وتفسيرها وعرضها بطريقة علمية وموضوعية.

إن المؤرخين طوائف شتى: طائفة تكتب عن منهج البحث التاريخي الذي يساعد في اختيار موضوع البحث، وجمع الأصول والمصادر، وتحقيق النصوص واستنطاق الحقائق الواردة فيها، ثم ترتيب المادة التاريخية ونقدها وتبويبها وعرضها عرضاً علمياً. وأخرى تهتم بفلسفة التاريخ التي تكرس جهدها في دراسة حركة التاريخ ككل وفق قراءات عامة يُبحث فيها عن النظريات والقوانين والقواعد التي

---

* أستاذ مساعد بقسم التاريخ والحضارة، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا. قدمت المسوّدة الأولى لهذا البحث في المؤتمر العالمي لأسلمة العلوم الاجتماعية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 4 -6 اغسطس 2000. الكاتب مدين بالشكر والتقدير إلى الأستاذ الدكتور حسن أحمد إبراهيم والدكتور بدري نجيب والدكتور عادل الشيخ عبد الله والأستاذ أبوبكر محمد أحمد لما قدموه من تعليقات وملاحظات علمية اثمرت في تثقيف بعض جوانب هذا البحث وعرضه بالصورة الماثلة بين يدي القارئ الكريم.

يمكن أن تحكم مسار الحوادث التاريخية. وثالثة تعطى الأولية إلي تحقيق الأصول والمصادر التاريخية بحجة أنها المادة الأساسية التي يقوم عليها بناء مفردات الحدث التاريخي. أما السواد الأعظم من المؤرخين فيهتم بدراسة الأحداث التاريخية التي عاصرها ويرويها بروح العصر الذي تشكّلت فيه، أو يهتم بتدوين وقائع التاريخ التي لم يشهدها و لم يعشها لكنه يجتهد في إعادة صياغتها واستنطاقها وفق الأصول والمصادر المتاحة له. ولاشك أن هذا التنوع التخصصي قد جعل عملية البحث التاريخي في تطور طردي متجدد بتجدد المصادر التاريخية نفسها وظهور مناهج البحث الأكثر قدرة على تحقيق الأصول واستنطاق الحقائق الواردة فيها استنطاقاً منطقياً. ونتيجة لهذا التطور الطردي ظهر عدد من المدارس التاريخية ذات التوجهات الأيديولوجية التي حاولت أن تقدم بعض النظريات والقوانين المفسرة لأحداث الماضي البشري وفق معطيات الفكر الإيديولوجي المعني بالأمر وأهدافه المرجوة، إلا أن هذا التوجه في مجمله كان يحمل بعض الإشكالات المنهجية التي أفضت إلي رفضه في بعض المحافل العلمية، أو قادت إلي ظهور إسهامات فكرية أخري تحاول أن تتجاوز إخفاقات المشروعات المنهجية المناقضة لها أيديولوجياً. ومن هذه الإسهامات مشروع أسلمة علم التاريخ، ذلك المشروع الذي استقى ثوابته العلمية من الفكر الإسلامي القائم على قيم عقدية تختلف اختلافاً جذرياً عن المرتكزات الفكرية الغربية الخاصة بتفسير قضية الخلق والكون ودور العناصر الغيبية والمحسوسة في تحديد مسار التاريخ البشري. فلا غرو أن هذا المشروع بروافده المختلفة قد افلح في تفنيد دعاوى المدارس العلمانية والماركسية ودحض بعض فرضياتها وحججها حول الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية المرتبطة بخلق الإنسان وتطور معارفه الفكرية وأنشطته المكتسبة . وفي المقابل حاول أن يقدم بعض الأطروحات العلمية التي يمكن أن تسهم في تحقيق نتائج ايجابية في مجال البحث التاريخي عن دور الإنسان والقوى الغيبية في تحديد مسار التاريخ البشري ومعرفة العناصر التي شاركت (أو مازالت تشارك) في صياغته حسب ظروف الزمان والمكان .

والبحث الذي بين أيدينا الآن يحاول أن يناقش قضية أسلمة علم التاريخ باعتبارها قضية محورية وذات جذور عقدية. وتقودنا مناقشة هذه القضية إلي ضرورة معرفة البواعث التي أدت إلى ظهورها، والإشكالات التي تواجه مسألة تطبيقها علي محيط الواقع، والأهداف التي يمكن تحقيقها في مجال البحث العلمي. ولكي تتضح معالم هذه القضية وتتم مناقشتها مناقشة موضوعية يستحسن أن تُعرض مادة هذا البحث وفق التسلسل التاريخي-المنهجي التالي: في البدء سيكون مدخلنا بعرض تحليلي لتطور منهج البحث التاريخي في أدبيات التراث الإسلامي وإسهامات بعض علماء المسلمين أمثال عبد الرحمن بن خلدون (732-808 هـ)، ومحمد بن سليمان الكافيجي (788-879 هـ) ، وشمس الدين السخاوي (831-902 هـ). ثم بعد ذلك نقدم عرضاً تحليلياً لعطاء بعض المدارس الغربية في سبيل الارتقاء بمناهج البحث التاريخي، وذلك وفق نظرة نقدية تستعرض إجمالاً أراء المدرسة المثالية (هيغل) والمادية (ماركس) والحضارية (تيوينبي) حول الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية . وبعد استعراض جوانب تطور منهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي والغربي ننتقل لمناقشة البواعث التي دفعت بعض علماء المسلمين للبحث عن تفسير إسلامي يعالج قضايا الخلق ودور الإنسان والقوى الكونية في تحديد مسيرة التاريخ البشري[1] . وفي هذا المضمار ستقوم هذه الدراسة بتحليل علمي لأدبيات الدكتور عماد الدين خليل[2]، بحجة أنها تتسم بنوع من الأصالة

[1] نذكر من الأدبيات التي اهتمت بالتفسير الإسلامي للتاريخ: كتاب الدكتور عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، (ترجمة: كاظم الجوادي)، الكويت: دار القلم، 1980. صدرت الطبعة الإنجليزية الأولى لهذا الكتاب في عام 1955، وقد انتقد فيها الكاتب التفسيرات الوضعية للتاريخ وحاول أن يبرز الجوانب الأيجابية "للتفسير الإسلامي للتاريخ" من خلال قراءات متأنية للقرآن والسنة، مبلغ علمي أن محاولة الدكتور صديقي تعد من أهم الإسهامات الرائدة في هذا المجال. ثم ظهر في الربع الأخير من القرن العشرين عدد من الدراسات العلمية التي أولت اهتماما خاصا بهذا الموضوع، ونذكر منها على سبيل المثال أسهامات الدكتور عماد الدين خليل الواردة في الحاشية رقم (2)، والدكتور عبد الحليم عويس والدكتور محمد خليل رشاد المشار إليها في مواضعها أدناه.

[2] عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط 5، بيروت: دار العلم للملايين، 1991؛ "في التفسير الإسلامي: الصراع ودوره في الحركة الحضارية"، **المسلم المعاصر**، العدد الإفتتاحي، 1974، ص 66-85؛ "في التفسير الإسلامي للمسألة الحضارية"، **المسلم المعاصر**، العدد 1،

والموضوعية، وهذا ما يدفعنا إلى القول: بأنها خطوة قاعدية في بناء صرح التفسير الإسلامي للتاريخ، وذلك استناداً إلى الإشارات والمعارف التاريخية التي استنبطتها بتدبر آيات القرآن الكريم ذات المضامين التاريخية. وأخيراً نختم بحثنا بجملة من الملاحظات النقدية حول الاتجاهات الجديدة التي تعكس السمات العامة للتفسير الإسلامي للتاريخ، والإنجازات التي يمكن أن تحققها في مجال البحث العلمي، والإشكالات التي تواجهها في سبيل تأسيس منهج إسلامي شامل وقادر على أن يتغذى من تجارب العلوم الإنسانية الأخرى ويستفيد منها ويوظفها في تيار المعرفة الكونية الواسعة للعلوم الاجتماعية.

تطور مناهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي

لا جدال أن ظهور الإسلام قد احدث تغيرات جوهرية في مناهج البحث التاريخي وبنية علم التاريخ نفسه. وجاءت هذه التغيرات إفرازاً طبيعياً للمعطيات الفكرية الجديدة والظروف التاريخية التي فرضت نفسها في ظل تطور الحضارة الإسلامية عبر مراحلها المختلفة.

وتتجسد فكرة التطور المنهجي هذه في كثير من الآيات القرآنية ذات المضامين التاريخية التي أقرت خلافة الإنسان في الأرض وكلفته بحمل أمانة الإعمار فيها، ثم حثته على نشر قيم العدل والفضيلة في ربوعها وفق تعاليم الإسلام. وبهذه الكيفية أضحى الإنسان يمثل محور ارتكاز الفعل التاريخي القائم على منظومة توازن وتكامل بين عالم الغيب وعالم الشهادة وبين الروح والمادة. وفي ظل هذه المنظومة انعتق البحث التاريخي-التوثيقي من قيود المعارف الأسطورية إلى رحاب الواقع المحسوس الذي يعطي الإنسان والقوى الغيبية والنواميس الكونية وضعاً متزناً ومتكاملاً في تحديد مسار حركة التاريخ.

1975، ص 9-41؛ "دعوة إلى رفض الإستسلام لمصادرنا التاريخية: ملاحظات في نقد التاريخ"، المسلم المعاصر، العدد 30، يونيو 1982، ص 11-26.

وعلى هدى هذه المضامين المعرفية بدأ المسلمون مسيرهم مع علم التاريخ وتدوين وقائعه. ومن ثم جاءت محاولاتهم الأولى متأثرة بالواقع العقدي والفكري الذي عاشوه والذي جعلهم يحصرون اسهاماتهم في تفسير آيات القرآن وتوضيح أسباب نزولها. وانتقلوا بعد ذلك إلى تدوين سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم بشتى ضروبها: القولية والفعلية والتقريرية. وفي هذين النمطين من الكتابة التاريخية نلحظ أن علم الحديث كان عمدة في ضبط الروايات التاريخية وذلك وفق منهج الجرح والتعديل الذي يستند إلى مفهوم الجدارة الخُلقية للرواة إلا أنهم لم ينحوا منحى المحدثين في نقد المتن والتحقق من صحته.

وبمرور الزمن تراكمت معارفهم التاريخية كماً وكيفاً وتعددت أنماط الكتابة التاريخية وذلك لاتساع رقعة الدولة الإسلامية التي اشتملت على ألوان شتى من الثقافات البشرية وعدد من التباينات البيئية والتقاليد المحلية الموروثة . وتدريجياً تجسد هذا التراكم المعرفي في ظهور أنماط متنوعة من الكتابة التاريخية ، كالأعمال التي اهتمت بـــ "علم الأنساب" و"فتوح البلدان" و"تواريخ الرسل والملوك" و"طبقات الأعلام" و "أدب الرحلات"[3] . وفي إطار هذه الحركة التاريخية والتوثيقية النشطة تعددت مصادر المعرفة التاريخية عند المسلمين وأضحت تشمل المشافهة والمعاينة والوثائق المكتوبة والسجلات الرسمية[4].

---

[3] ونذكر على سبيل المثال المصادر التالية: أحمد بن يحى البلاذري (ت 892م)، **الأنساب**، (ت.س.د.ف. جوتيين)، 5 جـــ، القدس ، 1936؛ أحمد بن يحى البلاذري، (ت 892م) **فتوح البلدان**، بيروت: دار الكتب العلمية، 1983؛ محمد بن جرير الطبري (ت 923م)، **تاريخ الرسل والملوك**، 11 جزء، القاهرة: دار المعارف، 1990؛ بمحمد بن أحمد بن جبير (ت 1217م) **رحلة بن جبير**، بيروت: دار مكتبة الهلال، "1981؛ شمس الدين بن خلكان (ت 681هـــ)، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، (ت إحسان عباس)، 8 جـــ، بيروت: دار صادر، 1969.

[4] نذكر من جملة الدراسات التي اهتمت بدارسة مصادر التاريخ الإسلامي فيما يلي: فرانز روزنثال، **علم التاريخ عند المسلمين**، (ترجمة: صالح أحمد العلي)، مؤسسة الرسالة، د.ن.؛ شاكر مصطفي ، **التاريخ العربي والمؤرخون : علم التاريخ ومعرفة الرجال في الإسلام** ، جزءين، الطبعة الثانية ، بيروت : دار العلم للملايين ، 1983؛ سيدة اسماعيل الكاشف، **مصادر التاريخ الإسلامي ومناهج البحث فيه**، بيروت: دار الرائد العربي، 1983؛ قاسم عبده قاسم ، "تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية" ، **عالم الفكر** ، مج 1/20، 1989، ص 183-197؛ عبد الحليم عويس، "تفسير التاريخ في تراثنا الإسلامي"، **الإسلام اليوم : مجلة دورية تصدرها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)**، العدد 5 ، ذو القعدة 1407/

وخير نموذج لعطاء تلك الحقبة هو كتاب محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـــ) "تاريخ الرسل والملوك"، الذي يبحث فيه المؤلف عن تاريخ الخليقة منذ البدء المتمثل في هبوط آدم من الجنة وانتهاءً بسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وما لحق بها من أحداث تاريخية حتى مطلع القرن الرابع الهجري. ومن خلال مطالعتنا لمجلدات هذا السفر الموسوعي يمكننا القول بأن: منهج الطبري قد غلب عليه النمط الحولي في تدوين الأحداث التاريخية والمنهج الاسنادي الموّثق بالعنعنة فيما يختص بروايات الإخباريين. وتظهر في ثنايا تاريخ الرسل والملوك الصلة الوثيقة بين علمي الحديث والتاريخ، الأمر الذي تؤكده المؤرخة سيدة إسماعيل كاشف بقولها "أن الطبري محدث قبل أن يكون مؤرخاً وأن تاريخه مكمل في كثير من نواحيه لكتابه الكبير في تفسير القرآن الكريم"[5]. أما مصادر معلوماته فيمكن حصرها في المشافهة والمعاينة والكتب المقدسة والوثائق الرسمية . ويبدو من استعراضه للوقائع أن علم التاريخ كان ينحصر عنده في جمع أحداث الماضي البشري برواياتها المختلفة دون تصرف فيها وفق قراءات نقدية تستهدف موثوقية المتن وتوافقه مع الظروف البيئية المحيطة.

وبعد أن أسس الطبري قواعد "النمط الحولي الاسنادي" برز عدد من المؤرخين الأفذاذ الذين أسهموا إسهاماً فاعلاً في تنوع أنماط الكتابات التاريخية وتعدد اتجاهاتها المنهجية. ونذكر من هؤلاء الأفذاذ المسعودي (ت 345 هـــ) الذي استبدل بالنمط الحولي الإسنادي نمطاً موضوعياً يهدف إلي عرض المادة التاريخية حسب موضوعاتها ومناقشتها في إطار الظروف المناخية والبيئية التي شاركت في تكوينها. ويظهر هذا المنحى الجغرافي جلياً في كتابه "مروج الذهب ومعادن الجوهر" الذي مهد إليه بقوله: "صنّفنا كتابنا في أخبار الزمان، وقدّمنا القول فيه، في هيئة الأرض، ومدنها، وعجائبها، وبحارها، وأغوارها، وجبالها، وأنهارها، وبدائع معادنها، وأصناف مناهلها ، أخبار غياضها وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية

1987، 31–50 ؛ عبد المنعم عبد الرحمن خضر، **المسلمون وكتابة التاريخ: دراسة في التأصيل الإسلامي لعلم التاريخ**، ط 2، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1995.

5 سيدة اسماعيل كاشف، المصدر السابق، ص45.

المعظمة، والمساكن المشرفة، وذكر شأن المبدأ، وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان برّاً فصار بحراً وما كان نهراً فصار بحراً، وما كان بحراً فصار برّاً علي مرور الأيام، وكرور الدهر، وعلة ذلك، وسببه الفلكي الطبيعي، وانقسام الأقاليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد، ومقادير النواحي والآفاق..."[6].

ثم سار على ذات النسق الموضوعي لا الحولي-الاسنادي ابن مسكويه (ت 421هـ) الذي حاول جاهداً أن ينظر إلى التاريخ البشري من خلال منظور واقعي عملي (براغماتي)، وحجته في ذلك أن يستفيد أهل زمانه من توظيف أحداث الماضي في استيعاب واقعهم الحياتي المعاش. وتتجلى نظرته الواقعية هذه في قوله: بأنه لم يتعرض في كتابه "تاريخ الأمم" "لذكر معجزات الأنبياء صلوات الله عليهم وما تم لهم من السياسات، [لأن أهل زمانه] لا يستفيدون منها تجربة فيما يستقبلونه من أمورهم إلا ما كان تدبيراً بشرياً لا يقترن بالإعجاز"[7].

وفي النصف الأول من القرن الخامس الهجري لمع البيروني (ت 448 هـ) الذي شذب معارف من سبقوه وصهرها في نمط انثروبولوجي -تاريخي قائم علي مشاهداته ومعايناته الخاصة في توثيق بعض القيم الاجتماعية والممارسات الحياتية بين سكان شبه القارة الهندية الذين عاش بين ظهرانيهم وتعلم لغتهم واضحى مدركاً بدقائق الموروثات المحلية التي كانت تحكم حركة تاريخهم السياسي والاجتماعي والثقافي. واستفاد من هذا الإرث التاريخي أيضاً ابن حزم الظاهري (ت 456 هـ) الذي أولي اهتماماً خاصاً بتوثيق القيم الروحية لظواهر العمران البشري وفق معيار أخلاقي-فلسفي لضبط الروايات التاريخية.[8]

---

6 المسعودي (ت 956م)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982.

7 نقلاً عن: شاكر مصطفي، المصدر السابق، ص409؛ روزنثال، المصدر السابق، ص 195-196.

8 لمزيد من التفصيل انظر: عبد الحليم عويس، **ابن حزم الأندلسي مؤرخاً**، القاهرة: دار الاعتصام، ص 1-52.

وكما يرى قاسم عبده قاسم فإن التقدم الذي أحرزه علم التاريخ في تلك الفترة يجب أن لا يعزى فقط إلى كثرة المؤرخين، أو نمو المادة التاريخية وتراكمها ، أو تطور منهج البحث التاريخي ، بل يجب أن يرد في المقام الأول إلى تعدد اتجاهات التأليف وأنماطه التي جاءت استجابة لتطلعات ثقافية-اجتماعية فرضتها الظروف التي سادت العالم الإسلامي آنذاك .[9] وعليه يمكننا القول بأن التقدم الذي حدث في بنية علم التاريخ ومناهجه البحثية كان يمثل نقلة نوعية تجاه الاستقلال المنهجي من علم الحديث والعلوم الشرعية الأخرى، لأن أوعية المصادر التاريخية قد تجاوزت روايات الإخباريين وأمست تشمل المعاينات الحيّة والمصادر المكتوبة والنقوش والآثار .

وظل هذا التطور المنهجي لعلم التاريخ في حركة تصاعدية مع نمو أدبيات التراث الإسلامي إلي أن بلغ ذروته في القرن الثامن الهجري ، عندما ظهر العلامة عبد الرحمن بن خلدون (732-808)، الذي كان ينادي بتأسيس "فن التاريخ" وفق معايير كلية-نظرية تحكم منهجه البحثي وتحدد علاقته بأحوال العمران البشري . ومن ثم جاء تعريفه لعلم التاريخ بأنه "في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأولى ، تنمو فيها الأقوال ، وتضرب فيها الأمثال ، وتطرق بها الأندية إذا غصها الاحتفال ، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، واتسع للدول فيها النطاق والمجال وفي باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير أن يعد من علومها خليق"[10]. ويظهر من هذا التعريف أن علم التاريخ عند ابن خلدون يقوم على دعامتين : أحدهما رواية الوقائع التاريخية ، والثانية البحث عن أسباب الأحداث التاريخية والتوصل إلى القوانين الكلية التي تحكم خط سيرها.

---

9 قاسم عبده قاسم، المصدر السابق، ص 191.

10 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، (تحقيق: على عبد الواحد وافي) القاهرة: مطبعة نهضة مصر، 1978، جـ 1، ص 282. يشار فيما بعد لهذا المرجع بالمقدمة.

أما موقف ابن خلدون من تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ الإسلام أمثال ابن اسحق (150هـ) والواقدي (ت 206) وابن هشام (213هـ) وابن الحكم (ت 257هـ) والبلاذري (ت 279هـ) والدينوري (ت282) والطبري (ت 310هـ) والمسعودي (ت 346هـ) فقد كان موقفاً ناقداً ورافضاً ، حيث استبعد كثيراً من رواياقم بحجة أن محرريها قد اعتمدوا "على مجرد النقل غثاً وسميناً"، ولم يحكموا " أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني" ، ولم يقيسوا "الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"[11]. وعلى ضوء هذه الاقامات عزى ابن خلدون المغالطات التي تحدث في أوساط المؤرخين إلى الأسباب التالية:

- أولاً : "التشـــيعات للآراء والمذاهب". وفي هذا يقول "فإن النفسئ إذا كانت عـــلى حال اعتدال من قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه ، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهـــلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرقما عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله".[12]

ثانيـــاً: الثقة المفرطة في الناقلين والرواة دون التثبت من رواياقم وفق معايير منهج الجرح والتعديل .[13]

ثالـــثا: "الذهول عن المقاصد"، ويقصد بهذه العبارة أن يكون الناقل صادقاً في روايـــته لكـــن "لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب".[14]

رابعاً: الجهل بطبائع الأحوال والعمران "فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان الســـامع يلم بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياقما أعانه ذلك في

---

11 المقدمة، ص 320.

12 المصدر السابق، ص 328.

13 نفس المصدر.

14 نفس المصدر.

تمحيــص الخبر وعلى تمييز الصدق والكذب ، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض".[15]

وهذه الأسباب كما يراها زكريا بشير إمام:

> تعطي مؤشراً هاماً لمنهج ابن خلدون في تفسير التاريخ ، ذلــك المنهج الذي يرتكز وبصورة أساسية على قناعته الراسخة أن التاريخ في حقيقته وفي لبابه وباطنه إنما هو عــلم مؤسس على سنن واضحة شاملة وقوانين عليّة عالميــة الــنطاق والمــدى ، محكمة التأثير على الواقع الإنساني ذات سيطرة حاسمة عليه . تماماً كما هو الحال في العلوم الطبيعية حيث تتحكم القوانين الفيزيائية والكــيميائية وغيرها في مسار الطبيعة وفي تفاعل المواد والعناصر، وبدون اصطحاب هذه الحقيقة تصبح قراءة التاريخ ضرباً من قراءة فناجين الحظ .[16]

وهذه القوانين التي يشير إليها زكريا بشير إمام إجمالاً يفصلها ابن خلدون فيما يلي:

أولاً: قانون السببية العام

قانون السببية العام (أو العلّية) هو أحد قوانين الحتمية التاريخية (أو الجبرية التاريخية) عند ابن خلدون، إذ يحاول من خلاله أن يخضع وقائع العمران البشري إلى مجموعة من القواعد الثابتة التي تحكم مسار حركتها وفق رباط يجمع بين الأسباب والمسببات ، ولا يستثني ابن خلدون من هذا الرباط إلا معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء والصالحين . وبهذا الاستثناء يحاول أن

---

15 نفس المصدر، ص 329.

16 زكريا بشير أمام ، **جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون** ، الخرطوم: الدار السودانية للكتب، 1985، ص 35-36.

يؤكد موقفه الثابت من دور القوى الغيبية في تشكيل الواقع العمراني البشري دون أدنى تبديل لمبدأ العليّة ودوره المحوري في تفسير الأحداث التاريخية .[17]

ثانياً: قانون التشابه

يؤمن ابن خلدون أن هناك قانون تشابه يسهم سلباً وإيجاباً في صياغة أحداث التاريخ البشري. وهذا القانون من وجهة نظره مقيد بسببين: أحدهما يتبلور في وحدة العقل البشري ، بحجة أنه لا يوجد تباين واضح بين عقول أفراد الجنس البشري مهما تعددت أوطانهم أو بيئاتهم الثقافية والاجتماعية . وثانيهما يتمثل في التقليد الذي جبل الناس عليه وجعلوه بمثابة قانون يحكم عوائد عمرانهم البشري . وعليه يقرر ابن خلدون أن المغلوب مولع أبداً بتقليد الغالب ، والخلف مطبوع على تقليد السلف دون رويّة أو تمحيص .

ثالثاً: قانون التباين

يمثل قانون التباين الضلع الثالث في مثلث الحتمية التاريخية (أو الجبرية التاريخية) عند ابن خلدون ، ومن خلاله يُقر أن المجتمعات البشرية ليست متماثلة إلى درجة الترادف والإحلال بل توجد بينها فروق يجب أن يدركها ويلاحظها المؤرخ . وتجاوز هذه الفروق يعد من الغلط الخفي في التاريخ لأن "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول: سنة الله التي قد خلت في عباده".[18] وإلى جانب ذلك يقر ابن خلدون أن هناك علاقة جدلية بين قانوني التشابه والتباين . إذ إن التباين يدفع إلى التشبه ثم تفضي محاولات

---

17 زينب محمود الخضيري ، **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون** ، الطبعة الثانية ، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر ، 1985، ص122-123 .

18 المقدمة، ص 320.

تكرار التشبه نفسها إلى التباين . وفي هذا الشأن يقول: "أهل الملك والسلطان إذ استولوا على الدولة والأمر فلابد أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك . فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول. فإذا جاءت دولة أخري من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشئ، وكانت للأولي أشد مخالفة . ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة".[19]

وإلي جانب هذه القوانين التي تضبط إيقاع المنظومة الحتمية التاريخية توجد عوامل أخرى ذات تأثير فاعل في تحديد توجه العمران البشري وتطوره ، وهذه العوامل يمكننا أن نذكرها فيما يلي:

أولاً: العامل الاقتصادي

يعتبر العامل الاقتصادي عند ابن خلدون بمثابة القاعدة التي يستند إليها "أس" الاختلاف في بنيات العمران البشري وتطوره ، وذلك علماً بأن اختلاف النحل والعادات والمهن يرتبط ارتباطاً عضوياً بأحوال المعاش . والمعاش في جوهره يعكس "قيم الأعمال البشرية" . لذا فإن ابن خلدون يري أن اختلاف أحوال العمران البدوي والعمران الحضري قائم على اختلاف أساليب الإنتاج والكسب القيمي لأعمال الإنسان . وبهذا التصور يظهر ابن خلدون كما تراه زينب الخضيري- في حلية مبشر "للمادية التاريخية"[20] التي وسّع أوعيتها كارل ماركس وأعطاها بُعداً جدلياً في تحديد مسار حركة التاريخ البشري ومنظوراً فلسفياً في معالجة قضايا العمران البشري . إلا أن نظرة ابن خلدون كانت أكثر مرونة من الإطار الجدلي الحتمي الذي اعتبره ماركس مرتكزاً أساسياً للمادية التاريخية التي ارتبطت باسهاماته المعرفية.

---

[19] نفس المصدر، ص 321.

[20] زينب محمود الخضيري، المصدر السابق ، 96 .

ثانياً: العامل الطبيعي (البيئة الجغرافية)

يوافق ابن خلدون فلاسفة اليونان ومن سبقه من المؤرخين المسلمين (المسعودي وابن مسكويه) في أن البيئة الطبيعية لها تأثير فاعل في تحديد شكل العمران البشري وتكييف نشاطه الاقتصادي والاجتماعي والسياسي . ويؤكد أن هذه المسائل مرتبطة ارتباطاً جوهرياً بالموقع الجغرافي وطبيعة الأرض ودرجة خصوبتها ونوعية المحاصيل التي تنتجها وطبيعة المناخ الذي ينعم به أهل الإقليم المعني . وهذه الظواهر البيئية بدورها تؤثر في تحديد صفات الإنسان الجسمانية والنفسية ، وتسهم في تحديد نوعية كسبه المعيشي المرتبط بدرجة مشاركة الفرد والجماعة في بناء الصرح الحضاري . ومن ثم يصف صاحب المقدمة أهل الأقاليم المعتدلة بالتحضر واعتدال المزاج بينما يطلق على أهل الأطراف بعض صفات التوحش والخمول الذهني .[21]

ثالثاً: العامل الديني

يري القارئ المتبصر في ثنايا "مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر" أن العلاقة بين البعد الغيبي (الله) والعالم الإنساني مبسوطة بسطاً واسعاً في فكر ابن خلدون ، وذلك انطلاقاً من إيمانه بمبدأ استخلاف الله للإنسان في الأرض وتسخير الظواهر الكونية لسلطانه . ومن هذه الزاوية يرى أن للإنسان دوراً محورياً في تشكيل أحداث العمران البشري . أما دور الدين الفاعل فنجده متجسداً في قوله :"أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا في صبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم في الدين على الجملة" ، وعلته في ذلك أن العرب "لخلق التوحش الذي فيهم اصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم ، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم، فسهل انقيادهم

---

[21] المقدمة، ص 387- 391.

واجتماعهم".[22] بهذه الكيفية يبرز ابن خلدون دور العامل الديني في تشكيل قيادة العمران البشري ، مضاهياً به دور العصبية في بناء السلطة والسيادة .

مقدمة ابن خلدون من منظور الخلف

لاشك أن ابن خلدون قد كان صاحب فكر عقلاني نفّاذ ومعرفة موسوعية متفردة في عهد برز فيه الانحطاط الفكري في العالم الإسلامي، وقل فيه المبدعون ، وكثر الاجترار والتقليد في أدبيات المعاصرين. لذا فإن آراء معظم معاصريه وبعض الذين تتلمذوا على يديهم كانت ناقدة ورافضة لأرائه وأفكاره "التجديدية" . ويكمن مبعث هذا الرفض والإعراض في أن أفهام بعض هؤلاء قد " عجزت عن أدراك [عظمة المقدمة]، فانتقصوها وانتقصوا صاحبها معها، و لم يستفيدوا منها فائدة تذكر"[23]. ويعزي زكريا بشير إمام هذا الإعراض الفكري إلى طبيعة إسهامات ابن خلدون التي وصفها "بالنزعة العقلانية والعلمية المتطرفة" التي "تكاد تخلو من التعابير والمصطلحات العربية الإسلامية ولا تضع العلم في الإطار القرآني المعروف [في ذلك العصر]" .[24] ونذكر من جملة هؤلاء الحافظ بن حجر العسقلاني الذي يعتبر مقدمة ابن خلدون بمثابة ترف فكري، "لا تمتاز بغير البلاغة والتلاعب بالكلام على الطريقة الجاحظية وأن محاسنها قليلة غير أن البلاغة تزين بزخرفها حتى يري حسناً ما ليس بحسن".[25]

ويبدو أن هذا الرأي كان يمثل رأي السواد الأعظم من مؤرخي ذلك العصر ، فمثلاً نجد أن محي الدين محمد بن سليمان الكافيجي (788-879 هـ) صاحب "المختصر في علم التاريخ" لم يشر إشارة واضحة إلى أدبيات ابن خلدون ، والتي بموجبها أطلق مؤرخو القرن التاسع عشر الميلادي على ابن خلدون لقب "مؤسس

---

22 نفس المصدر، ص 516.

23 نقلاً عن: على عبد الواحد وافي (في تقديمه لمقدمة ابن خلدون)، ص 364-365.

24 زكريا بشير أمام، 1985، ص 20 .

25 نقلاً عن: على عبد الواحد وافي (في تقديمه لمقدمة ابن خلدون)، 364-365.

علم التاريخ". ففي المختصر اكتفى الكافيجي بالحديث عن الخصائص العامة لعلم التاريخ ، وتبيين أغراضه وأهدافه وفوائده ، ثم توضيح علاقته بالعلوم الشرعية الأخرى . ثم عرف علم التاريخ بأنه "علم يبحث فيه عن الزمان وأحواله ، وما يتعلق به من حيث تعيين ذلك وتوقيته"[26] . ولبلوغ هذه الغاية اشترط أن تكون أهلية الراوي والمؤرخ قائمة على "العقل والضبط والإسلام والعدالة" .[27] ومن هذه الزاوية يمكننا القول بأن الكافيجي قد رجع بمنهج البحث التاريخي الذي اختطه ابن خلدون خطوة إلى الوراء، لأنه حصر آليات تقويم المصادر التاريخية في منهج الجرح والتعديل الذي يُعوّل فيه على الجوانب الخُلقية المرتبطة بالإسناد الخبري دون الوقوف بدرجة معقولة عند الدلالات التاريخية التي تسهم في صياغة الحدث التاريخي وتشكيله .

وعلى ضوء هذه المعايير الخُلقية في توثيق الوقائع التاريخية حصر الكافيجي حركة المؤرخ من ناحية ثبوت الخبر التاريخي في خمسة وجوه : فالوجه الأول أعلاها مقاماً وهو وجه "الحضور والعيان" الذي يكون المؤرخ فيه شاهداً على الوقائع التاريخية .[28] وفي أدبيات الفيلسوف الألماني هيغل يُطلق على هذا الوجه مصطلح "التاريخ الأصلي"، بحجة أن المؤرخ يروي فيه الأحداث بلسان حال العصر الذي تشكلت فيه وعقلية المؤرخ الذي عاصرها .[29] والوجه الثاني هو "اعتبار العلم واليقين" المرتبط بدرجة التثبت من صدق الخبر التاريخي بالنسبة للمؤرخ الذي لم يكن معاصراً للحدث التاريخي على وجه "الحضور والعيان" . ويقوم الوجه الثالث على مفهوم "غلبة الظن" وذلك في حالة تعذر الحصول على الخبر المتواتر أو المشهور ثم الاعتماد على الخبر الوارد على رواية الآحاد . ونلحظ أيضاً أن الكافيجي يقر

---

26 محي الدين الكافيجي، **المختصر في علم التاريخ**، (تحقيق محمد كمال الدين عز الدين)، بيروت: عالم الكتب، 1990،ص 55.

27 نفس المصدر، ص 70.

28 نفس المصدر، ص 76.

29 ج.و.ف. هجيل، **محاضرات في فلسفة التاريخ : الجزء الأول العقل والتاريخ** (ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام)، الطبعة الثالثة ، بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر، 1983، ص 32 .

مبدأ "ترجيح أحد الروايات المتعارضة" كوجه رابع ، لأنه يعتقد أن هذا المبدأ يفتح باب البحث للوصول إلى أكثر الروايات موثوقية . والوجه الخامس والأخير هو الوجه الذي يطلق عليه الكافيجي "اعتبار وجه غير الوجوه الأربعة السابقة" ، وفي هذا المقام نجده يفضل السكوت عن الإفصاح بالخبر المشكوك فيه متعللاً بقول الرسول صلى الله عليه وسلم "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك" .[30]

فهذه القواعد الخمس التي أشرنا إليها كما يري صاحب المختصر يجب أن يُعمل بها في ضبط الحوادث التاريخية المرتبطة بفعل الإنسان ، وتقاس عليها الحوادث التابعة لها والناتجة عرضاً بفعل الحيوان والنبات والمعدن و"سائر أنواع الكائنات من أرضيات وسماويات وما عداهما".[31] وهذه الوجوه الخمسة حسب رأي أحمد الياس حسين تمثل القواعد الأساسة التي تستند إليها "أصول علم التاريخ" عند الكافيجي باعتبارها "المنهج الذي يتم عن طريقه التمييز بين الأخبار والوقوف على مدي صحتها".[32] وإذا نظرنا إجمالاً إلى منهج البحث التاريخي عند الكافيجي وجدناه اقصر قامةً من المنهج الذي أخطته سلفه ابن خلدون متجاوزاً به أدبيات علم الحديث. وتجاهُل صاحب المختصر لإسهامات ابن خلدون يدفعنا إلى القول بأن الكافيجي كان من جملة المعارضين لأفكاره التجديدية.

أما كتاب شمس الدين السخاوي "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ" فقد جاء بتفصيلات وافية لمفردات مختصر الكافيجي، وقدم عرضاً موضوعياً للتطور الذي أحرزته الكتابات التاريخية ومناهج البحث التاريخي في التراث الإسلامي . ومن خلال استعراضه لأنماط الكتابات التاريخية استطاع السخاوي أن يبين طبيعة العلاقة الجدلية المتبادلة بين نمو المعرفة التاريخية وتطور مناهج البحث التاريخي، ويقدم في نفس الوقت مرافعة أدبية رائعة ضد الذين أرادوا النيِّل من علم التاريخ

---

30 محي الدين الكافيجي، المصدر السابق، ص 76-80.

31 نفس المصدر، ص 76.

32 أحمد الياس حسين ، "منهج البحث التاريخي عند الكافيجي"، مجلة كلية التربية جامعة الخرطوم، العدد 1، 1991 ،ص 53 .

وتحقير المؤرخين . وفي هذه المرافعة استطاع أن يؤكد ما ذكره ابن خلدون والكافيجي بأن علم التاريخ "فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت ، وأن موضوعه "الإنسان والزمان ، ومسائله أحوالهما المفصلة للجزئيات تحت دائرة الأحوال العارضة الموجودة للإنسان وفي الزمان"[33]، وأن يوثق لإسهامات بعض المؤرخين من أمثال الطبري والمسعودي والبيروني ويشيد بدورهم الرائد في تراكم المعرفة التاريخية وتطوير أنماط الكتابة وتثقيف منهج البحث التاريخي الذي تجلّت معالمه في أدبيات ابن خلدون ومن ساروا على نهجه.

تطور مناهج البحث التاريخي في الغرب الأوربي

عندما كان علم التاريخ يسير بخطى ثابتة نحو التجويد المنهجي والتنوع في أنماط الكتابة التاريخية في العالم الإسلامي كانت المعرفة التاريخية في أوربا أسيرة للمفاهيم الغيبية التي تنظر إلى التاريخ باعتباره مجرد وقائع محسوسة وغير محسوسة غايتها تحقيق الخلاص الإنساني على أيدي رجال الدين الذين يمثلون المشيئة الإلهية في الأرض. وببزوغ عصر النهضة في القرن الخامس عشر بدأت النظرة المعرفية الغربية تُشكّل وفق منظومة ثلاثية استمدت منهجها من النزعة الإنسانية العقلانية ذات التوجه الرافض للتعاليم الكنسية، والحركة الإصلاحية الدينية البروتستانتية التي قادها الراهب الألماني مارتن لوثر (1483-1546) متخذاً من السلوك الفردي معياراً لتفسير الكتاب المقدس، ومن الفن أنموذجاً للعطاء الإنساني، ومن النجاح الدنيوي علامة على رضا الرب، ثم تُوجت هذه المنظومة الثلاثية بالاكتشافات العلمية القائمة على منهج البحث التجريبي الذي أسسه فرانسيس بيكون (1561-1626) على هدي المنهج الاستقرائي المستمد من الملاحظة والرصد والتثبت من صحة المعطيات ومطابقتها للواقع، وأيضاً على قيم المعارف الرياضية الاستنباطية التي أسسها رينيه ديكارت (1596-1650) وفق فرضيات احتمالية توصل إليها

33 شمس الدين السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ**، (تقديم وتحقيق فرانز روزنثال : تعريب المقدمة والتعليقات صالح أحمد العلي)، بيروت: دار الكتب العلمية، ص 17.

بإعمال العقل الإنساني بعيداً عن مفاهيم علماء اللاهوت. وبدخول أوربا عصر "التنوير" في القرنين السابع عشر والثامن عشر تصاعد الاهتمام المعرفي بدراسة آثار الماضي البشري والظواهر الاجتماعية الأخرى وذلك وفقاً للأصول المعرفية التي أُسست على ثوابت الاستقراء والاستنباط وعلى بعض النواميس الكونية والممارسات الاجتماعية التي أُلبست ثوب قوانين علوم الطبيعة وأضحت بمثابة قواعد معرفية لتفسير السلوك الإنساني وتحليل آثار الماضي البشري. وقد عُرف هذا العصر أيضاً بعصر "الحداثة"، ذلك العصر الذي أعقبته بعض الإنجازات المعرفية المرتبطة بمنهج البحث التاريخي، والتي بدأت تأخذ شكلاً مؤسسياً تبلورت معالمه في ظهور مدارس "مابعد الحداثة" في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وأخيراً كانت الكفة الراجحة لأدبيات مدرسة الحوليات الفرنسية التي وجدت رواجاً في كثير من الدوائر العلمية المهتمة بدراسة التاريخ[34].

وسنتناول في الفقرات التالية بالشرح والتحليل أدبيات هذه المدارس تباعاً والإنجازات التي حققتها في مجال البحث التاريخي، وأوجه القصور التي نُسبت إليها، ثم أفضت إلى ظهور مدراس أخرى لتفسير التاريخ، ونذكر من ضمنها التفسير الإسلامي للتاريخ الذي سنتطرق إليه في الفصل الأخير من هذا البحث.

المدرسة المثالية

ترجع جذور المدرسة المثالية إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون (427-347 ق.م) الذي يقرّ أن العقل الإنساني هو مصدر الوجود الحقيقي وأن المحسوسات هي

---

[34] لمزيد من التفصيل انظر:

Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postomodern Challenge*, Hanover and London: Wesleyan University Press, 1997; R.R. Palmer and Joel. Colton, *A History of the Modern Word*, 5th edn. New York, 1978, 269-94.

مجرد انعكاس للوجود الحقيقي نفسه. وأخيراً تطورت هذه المفاهيم المثالية على يد الفيلسوف الألماني فردريك هيغل (1770-1183م) الذي يري أن العقل الكامن في ظواهر الطبيعة هو الذي ينظم نواميسها الكونية ، وأن التاريخ الإنساني يبدأ بظهور الوعي البشري الذي يجعل الإنسان قادراً على الاستقلال من هيمنة الطبيعة وفاعلاً في توجيه حركتها في إطار قوى النواميس الكونية التي تنظم تفاعلاتها الداخلية. وأن هناك صراعاً دائماً بين العقل (الروح) والطبيعة (المادة)، وعبر هذا الصراع تتوحد العناصر المتناقضة فيما بينهما وتأتلف مكونة الأطروحة (thesis) أو ما يعرف بالموحّد الأوّلي، ثم تندفع الأطروحة تجاه صراع جديد تأتلف عناصره المتناقضة في الطباق (antithesis)، وأخيراً ينشب الصراع بين الطباق وعناصره المتناقضة وينتج عن ذلك انبثاق التركيب (synthesis). هكذا يتقدم الوعي الذاتي الإنساني عند هيغل- بخطي جدلية تجاه الحرية والتكامل الفكري، ثم يواصل سيره صوب الوجود المطلق الذي تختفي عنده التناقضات ويضحي التعايش سمة أبدية بين العقل والمادة[35].

ومن خلال هذا العرض المقتضب نجمل القول بأن هيغل يري التاريخ البشري عبارة عن تجلّيات للفكر الإنساني صوب "الكامل" الذي يحدث نتيجة لتفاعل الصراع الجدلي بين الأفكار ونقائضها في سبيل الارتقاء إلى "الوجود المطلق" الذي تنتفي عنده جدلية الصراع وتسقط أقنعة النقائض نفسها.

المادية التاريخية

يقف كارل ماركس (1818-1883م) وفردريك انجلز (1820-1895م) موقفاً رافضاً للفلسفة المثالية الهيجلية القائمة على القيم المثالية التي تنظر إلى الوجود

---

35 ج. و. ف. هيجل،المصدر السابق، ص40-59؛ إمام عبد الفتاح إمام، **تطور الجدل بعد هجيل: الكتاب الأول: جدل الفكر**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1984،ص 41-47.

G.W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, (trans. J. Sibree), New York: Dover Publication INC, 1956, pp. 1-110.

الخارجي باعتباره ثمرة للإبداع الفكري، وحجتهما في ذلك أن نمط الحياة المادية هو الذي يتحكم في مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفكرية وذلك بخلاف الوعي الإنساني الذي يعتبرانه إفرازاً طبيعياً للوجود الاجتماعي الذي تحدده وسائل الإنتاج وجدلية الصراع بين هذه الوسائل وعلاقات الإنتاج والقوى المنتجة. وفي هذا يقول ماركس "إن أسلوب الديالكتيك ليس مجرد أسلوب مخالف لأسلوب المثالية، وإنما هو عكسه تماماً، لأن عملية التفكير عند هيغل هي خالقة العالم الحقيقي، والعالم الحقيقي ليس إلا الشكل الخارجي الذي تتخذه الفكرة، أما أنا فأرى أن الفكرة ما هي إلا العالم المادي بعد أن يعكسه ذهن الإنسان ويصوغه في شكل أفكار"[36].

فالتاريخ البشري من وجهة نظر الماركسيين يرتبط ارتباطاً عضوياً بالظروف المادية الاقتصادية التي تعتبر بمثابة المعيار الكمي والكيفي لقياس درجة الحضارة وتحديد نمط الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. وأسلوب الإنتاج هو عمدتهم في ضبط القيم الاجتماعية التي تحكم التطور التاريخي الناتج عن صراع الطبقات الاجتماعية. وله محركان لا ينفصمان عنه البتة هما: القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج ، والصراع الجدلي بين هذه القوى الثلاثة هو الذي يحكم حركة التاريخ البشري وينفي نفياً قاطعاً دور العوامل الغيبية والفكرية في تحديد البناء الفوقي للمجتمع. وفي إطار منظومة هذا الصراع الجدلي يرون أن تطور المجتمع يبدأ بنظام المشايعة البدائية، ثم نظام الطبقات الناتج عن انقسام المجتمع البدائي إلى سادة وعبيد، ويعقبه نظام الإقطاع الذي يسود فيه الإقطاعيون على حساب الأقنان، وتدريجياً يتبلور هذا الصراع في قيام النظام الرأسمالي الذي يقسم المجتمع إلى رأسماليين وأجراء. وبهذه الكيفية تسير عجلة المادية الجدلية في صراع حتمي إلى أن تبلغ هدفها الأسمى

---

36 كتب كارل ماركس النص المشار إليه في المقدمة الثانية لمؤلفه رأس مال، لندن، 24/1/ 1873 . انظر:

Karl Marx, *Capital* , (ed. F. Engels), 2nd edn., Great Books of the Western World, the University of Chicago, 1990, p. 11.

في قيام نظام الشيوعية المطلقة الذي تزول فيه المصالح الاقتصادية المتعارضة ويسود فيه التعايش بين وسائل الإنتاج وعلاقاته وبين الطبقة العاملة المنتجة من طرف ثالث.[37]

المدرسة الحضارية

لقد واجهت المادية التاريخية نقداً حاداً من علماء ما بعد الحداثة أمثال توينبي ودانيال بل (Bell Daniel) الذين كانوا يعتقدون أن الماركسية البنيوية لا تصلح أساساً لقراءة التاريخ وأن فكرة الحداثة نفسها قد اتسمت بالشطط الاستقرائي والاستنباطي وتدثرت بعقلانية الرجل الأبيض التي تجاهلت دور المرأة والأقليات في صناعة التاريخ البشري وركزت على البنية الاجتماعية التي اعتبرها بعض دعاة الحداثة نتاجاً طبيعياً لحركة الواقع الاقتصادي. وبذلك يرفض أرنولد توينبي (1889-1975) قيم المادية الجدلية ويتبنى طرحاً يؤمن بدور القوى الغيبية ودور الأفراد المبدعين، ومفهوم التحدي والاستجابة في دفع حركة التاريخ البشري، وبذلك ينافح القول بأن سلوكيات الأفراد عبارة عن إفراز طبيعي لثمرة الإبداع الفكري أو انعكاس الصراع بين مفردات الثلاثية الجدلية التي تتمثل في وسائل الإنتاج وعلاقات الإنتاج والقوى المنتجة حسب ما يرى دعاة الماركسية.

ويبدو أنه قد استقى هذا الطرح من خلال قراءته في تاريخ الإغريق والرومان وبعض الحضارات القديمة الأخرى، وبذلك توصل إلى القول بأن التاريخ البشري في مجمله عينات من الحضارات تسير في حركة ارتقاء وهبوط، تبدأ بنشوء الحضارة ونموها ثم تفككها وانحلالها. و تتم هذه الحركة في ظل تجاوب متبادل بين العنصر البشري والتحديات الطبيعية وغير الطبيعية التي تتجسد حصيلتها الإيجابية في نشوء الحضارة المعنية بالأمر، ونشوء الحضارة نفسه يتطلب وجود حافز أساسي يعرف

---

[37] انظر:

Karl Fredem, *The Materialist Conception of History*, 2nd edn., Connecticut, Greenwood Press, 71, 1-6, pp. 200-217.

"بنظرية التحدي والاستجابة"[38]. وقد يكون هذا الحافز دينياً كما جاء في قصة تحدي الحية للرب وهبوط آدم من الجنة وجهاده على أديم الأرض، وبيئياً كالتحدي الذي واجهه سكان شمال أفريقيا والذي دفعهم لاستغلال موارد النيل وتأسيس الحضارة الفرعونية التي تعتبر بعض منجزاتها من عجائب الدنيا السبع. لكن مثل هذه التحديات يجب أن يكون في مقدور الإنسان مواجهتها والتغلب عليها، فإذا كان التحدي قاهراً فسيحدث الجمود أو الانحلال كما هو الحال بالنسبة لسكان القطب الشمالي من الأسكيمو[39].

ويرى توينبي أن نشوء الحضارات يتحقق عندما يحدث التقدم الذاتي واستجابة المجتمع للتحدي في مجال العلوم والفنون والعقائد. ويقود هذا التقدم صفوة من الأفراد المبدعين الذين يتخذهم السواد الأعظم من الناس قدوة، يحاول أن يقلدها في سائر أفعاله ويتشبه بسلوكياتها لكي يبلغ شأواً من المثالية التي يراها متجسدة في أولئك المبدعين، وأن السلوك الإبداعي يبدأ بمرحلة الاعتكاف الذي يحدث فيه الصفاء الذاتي للمعتكف، كما فعل سائر الأنبياء، ثم تأتي بعد ذلك مرحلة العودة إلى دائرة الأتباع والواقع المعاش الذي يحاول المعتكف أو صاحب الرسالة أن ينظم إيقاعه وفق قيم الرسالة المثالية التي جاء بها. وبذلك تنشأ الحضارة في ثوب مثالي وفق قيم المؤسس الذي التف حوله الأتباع وقلدوه تقليداً أعمي إيماناً بمثاليته. ثم تأتي مرحلة التفكك والانحلال عندما ينشأ التناقض في سلوكيات ورثة المبدعين الذين فقدوا جاذبية الجيل المؤسس وانفضت الأكثرية المؤيدة من حولهم. وفي ظل هذا

---

38 انظر:

A. J. Toynbee, *A Study of History*, (Abridgement of volumes I-V by D.C. Somervell), 2nd edn., New York. Oxford, Oxford University Press, pp. 60-67.

39 لمزيد من التفصيل انظر:

A. J. Toynbee, *A Study of History*, vol.iii, 6th impression, London. New York. Toronto: Oxoford University Press, 1955, pp. 112-217.

الصراع والشقاق الداخلي تفقد الحضارة رونقها وتواصل انحدارها صوب التفكك والانحلال[40].

إلا أن أطروحات توينبي التي أشرنا إليها لم تحظ بقبول معظم المؤرخين الغربيين الذين استقبلوها "بالسلبية منذ البداية" ووصفها بعضهم بأنها "تركيب معماري ضخم" قام علي "أسس نظرية ضعيفة". وحجتهم في ذلك أن أطروحاته مبنية على "نمط المدنية الهلنستية"، وأن فكرة " التحدي والاستجابة" لا يمكن أن يتم فهمها إلا بالتحليل العلمي لوضعيات خاصة، أي بدراسات أكثر تحديداً، الشيء الذي يفرغ إطارها العام من محتواه العلمي[41].

مدرسة الحوليات الفرنسية

ومن ثم فأن فشل علماء الحداثة وما بعدها قاد إلي ظهور عدد من المدارس التاريخية في الغرب أذيعها شهرة مدرسة الحوليات التي استمدت منهجها من كتابات عدد من الباحثين الذين كانوا ينشرون اصدارهم العلمية في مجلة الحوليات الفرنسية (Annals) ونذكر منهم لوشن فيبر (Lacien Febvre)، مارك بلوش (Marc Bloch)، وفرناند برودل (Fernand Brudel). وقد تمثلت الأفكار الرئيسة لهذه المدرسة في استبدال المنهج التَّاريخي الأيديولوجي بمنهج يقوم على السرد التقليدي للأحداث، وينظر إلي التاريخ البشري باعتباره انعكاساً لتجلّيات الفعل السياسي، وللربط بين هاتين الفرضيتين حاول أنصار الحوليات أن يتبنوا منهجاً بحثياً يقوم على إزالة الحواجز المنهجية بين العلوم الاجتماعية (الاقتصاد، الاجتماع، علم النفس، الانثربولوجيا، اللغويات، ...) ويدعوا إلي تبني منهج شمولي تكاملي يجعل من هذه العلوم الاجتماعية علوماً مساعدة لعلم التاريخ في تحليل الوقائع التاريخية وأحداث الماضي البشري. وفي العقدين الأخيرين من القرن العشرين حاول أنصار

---

40 نفس المصدر، 236-278.

41 جفري باراكلو، **الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية**، (ترجمة صالح أحمد العلي)، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984، 281-285.

هذه المدرسة أن يعدلوا عن نظرهم إلي التاريخ البشري باعتباره انعكاسات لتجلّيات الفعل السياسي ويجنوا فرضية أخرى تقضي بأهمية التاريخ الثقافي-الاجتماعي في قراءة أحداث الماضي البشري، وبذلك حاولوا أن يتخلصوا من نقد خصومهم الذين وصفوهم بأنهم عبدة لآلة التاريخ السياسي وتاريخ التراجم والتاريخ السردي القصصي[42]. ورغم هذه الانتقادات إلا أن دعوتهم للاستئناس بالعلوم الاجتماعية الأخرى في قراءة أحداث الماضي البشري مازالت موضع تقدير كثير من الباحثين في مجال الدارسات التاريخية.

وبهذا العرض الموجز نخلص إلى أن المنهج الغربي المادي المتعلق بمعالجة الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية قد عجز عن إعطاء قراءات كلية لحركة التاريخ البشري، لأنه كان يؤمن بضرورة إقصاء العناصر الغيبية من مراجع المعرفة التاريخية ومصادرها ويبني فرضياته على التجربة والعقل وأحياناً على قيم غيبية تستمد شرعيتها من التراث الإنساني نفسه. ولا شك أن هذا الفشل المتكرر قد اسهم في ظهور مدارس أخرى في مجال فلسفة التاريخ ونذكر منها علي سبيل المثال لا الحصر المدرسة الإسلامية أو بالأحرى التفسير الإسلامي الذي سنناقشه في الفقرات التالية.

أسلمة علم التاريخ: الدوافع والأطروحات

برزت قضية أسلمة علم التاريخ في الربع الأخير من القرن العشرين للميلاد نتيجة لدافعين رئيسين : أحدهما ذاتي عقدي والآخر خارجي أيديولوجي. ويتمثل الدافع الذاتي العقدي في قول عماد الدين خليل:

> إن [هـــناك] ثمة حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم، وتلك هي أن مساحة كبيرة في سوره وآياته قد خصصت (للمسألة التاريخية)

---

[42] انظر:

Peter Burke, The French Historical Revolution: the Annals School 1929-89, Cambridge: Polity Press, 1990, 1-110.

التي تأخذ أبعادها واتجاهات مختلفة وتتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي (الواقعي) لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عبر الزمان والمكان، مروراً بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والعالم، بالصيغ (الحضارية) التي لا حصر لها والتي تتأرجح بين البساطة وبين النضج والتركيب . وتبلغ هذه المسألة حداً من (الثقل) و (الاتساع) في القرآن الكريم، بحيث إن جل سوره لا تكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية، أو إشارة سريعة لحدوث ما، أو تأكيد علي قانون أو سنّة تتشكل بموجبهما حركة التاريخ".

وبهذه الكيفية يرى عماد الدين خليل ومن وافقوه الرأي أن معارف الوحي (القرآن والسنة) يمكن أن تقدم قاعدة صُلبة لتأسيس تفسير إسلامي للتاريخ يتجاوز به المؤرخون اخفاقات المدارس التاريخية الوضعية، ويعطون من خلاله قراءات جديدة لطبيعة العلاقة الثلاثية بين الله والإنسان والنواميس الكونية، وفاعلية دورها في تحديد مسار حركة التاريخ البشري. أما الدافع الخارجي الأيديولوجي فيتبلور في ظاهرة قصور رؤية المنهج الغربي الحديث عن إعطاء قراءات كلية لطبيعة العلاقة الثلاثية بين الله والإنسان والوجود، وضعف نظرته العلمانية في تقديم فهم موضوعي لدور هذه العوامل الثلاثة في صياغة حركة التاريخ البشري وتشكيل البناء الحضاري. ويرى أصحاب هذا الرأي أن أوجه قصور المنهج الغربي تكمن في إقصاء القيم الغيبية والروحية والركون إلى التجربة والعقل في تفسير وقائع التاريخ البشري. وللخروج من هذه الإشكالية اقترحوا ضرورة البحث عن منهج علمي تتكامل فيه قيم الوحي مع الواقع المشاهد ويوازن فيه بين دور الإنسان وبين الظروف البيئية المحيطة به. ومن أوائل الذين أسهموا في بلورة هذا التوجه الدكتور عماد الدين خليل، الذي أصدر عدداً من الأطروحات العلمية الجادة، التي انطلقت من فرضية مؤداها أن المساحة الواسعة التي خصصها القرآن للمسألة التاريخية كافية لأن تضع الأساس لتفسير إسلامي للتاريخ، تفسير يربط بين قيم السماء والأرض، ويؤطر

لمسألة خلق الإنسان ودوره في العالم المحسوس، وللصراع بين قوى الخير والشر، وللمصير المحتوم الذي ستؤول إليه هذه القضايا.

وانطلاقاً من هذه الفرضية يبدأ خليل بقضية البعد الغيبي في صياغة الحدث التاريخي، وذلك البعد الذي يعتبره أحد الملامح الأساسية التي تميز التفسير الإسلامي للتاريخ عن سائر التفاسير الوضعية الأخرى (المثالية والمادية والحضارية). ومن ثم يُقسّم دور الفعل الإلهي في صياغة الحدث التاريخي إلى قسمين: أحدهما مباشر يأتي في تناسق مع النواميس الكونية والقوى الطبيعية، أو يتجاوز النمط المعهود ويتبلور فيما يعرف بخوارق النواميس الكونية . وهذه الخوارق نفسها تأتي في شكل قوة طبيعية مادية محسوسة كالسيل والجفاف والغرق والطوفان، أو تتجسد في شكل قوة روحية غير مرئية مثل التأييد الذي يمد به الله سبحانه وتعالى عبادة الصالحين عن طريق الملائكة أو عن طريق رفع الروح المعنوية عند الإحن والشدائد. وفي كلتا الحالتين فإن غاية الفعل الإلهي المباشر هي تذكير الناس بأن كلمة الله هي النافذة في هذا الكون وأن قدرته هي القدرة اللانهائية في تشكيل الحدث التاريخي[43] . ويستشهد الكاتب في هذا المضمار بقوله تعالى : (إذ قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون)[44] .

أما القسم الثاني لدور الفعل الإلهي في صياغة الحدث التاريخي فيتمثل في الفعل الإلهي غير المباشر، الذي يحدث عن طريق الحرية الإنسانية التي كرم الله بها بني آدم ، وبلورها في قوى العقل والإرادة والانفعال والحس والحركة، ثم جسد استجابات هذه القوى في الفعل الإنساني المؤثر في البيئة والمتأثر بها. ولذا يري الكاتب أن هناك ثمة "تناغم وتشابك وتداخل بين إرادة الله سبحانه وتعالى وإرادة الإنسان يصعب التفرق والفصل والقول بأن هذا من عمل الله وهذا من عمل الإنسان"[45]، بل إن

---

43 المصدر السابق، 120.

44 سورة مريم الآية: 35.

45 عماد الدين خليل، **التفسير الإسلامي للتاريخ**، ط 5، بيروت: دار العلم الملايين، 1991، ص 138.

القاعدة الأساسية هي أن الكل "من عند الله". ولكنه في نفس الوقت يؤكد أن للإنسان حرية كاملة في صياغة الحدث التاريخي. وذلك في حدود قدراته وإمكاناته الذاتية والمؤثرات البيئية التي يعمل فيها، لذا فإن النتيجة التاريخية لتجربته الفردية أو الجماعية التي رتبتها المشيئة الإلهية تأتي متناسقة مع روح الفعل البشري وطبيعة التجربة نفسها ومع مفهوم استجابة الإنسان لقوى الخير والشر ، والثواب والعقاب، والتحدي ورد الفعل الموازي، والحركة والمقاومة[46].

وبهذه الكيفية يضيف خليل بعداً آخر لقراءة الحدث التاريخي وينفي القول بأن تصرفات الإنسان هي عبارة عن انعكاسات للصراع الجدلي بين القوى المادية أو انبثاق لمسيرة العقل الكلي تجاه الوجود المطلق، بل يمضي في الاتجاه الذي يؤكد أن للإنسان دوراً ريادياً في صياغة الحدث التاريخي. ويقر أيضاً بأن هذا الدور ناتج عن تبادل أفعاله وردود أفعاله مع الظروف البيئية المحيطة، وعن خصوصية وضعه المتميز على سائر المخلوقات (ولقد كرمنا بني آدم). وتقود هذه الفرضية خليلاً إلى القول ضمناً بأن الإسلام يعطي مساحة لنظرية التفسير البطولي للتاريخ لأنه يفسح "الطريق أمام المتفوقين الذين تجاوزوا مواقع ضعفهم وانتصروا على قوى الشر التي تشدهم [وتحملوا] مسئولية توجيه التاريخ وتشكيل حركته ، شرط أن يضمنوا مسيرة الجماهير وراءهم، وإلا فإنهم سيصعدون وحدهم، وسوف تتّسم تجربتهم بالفردية ولا تنعكس بشكل كاف على مسيرة الأمة كلها في إطار النظام والفكر الإسلامي"[47]. وواضح أن الكاتب قد تأثر في هذا المنحى برأي الفيلسوف البريطاني توينبي الذي يرى أن الصفوة المبدعة هي أساس البناء الحضاري، لأن سلوكها دائماً موضع تقدير واقتداء بالنسبة للكثرة الغالبة التي جُبلت على محاكاتها.

ويخصص خليل الجزء الثاني من كتابه "للمسألة الحضارية" بحجة أنها تمثل القاسم المشترك في شرح مفردات الواقعة التاريخية والنقطة المحورية في أدبيات المدارس الفكرية التي تطرقت إلى عوامل نشوء الحضارات وأسباب سقوطها. لذا

---

46 نفس المصدر، ص 138-144.

47 نفس المصدر، ص164.

نجده يربط المسألة الحضارية بقضية خلق آدم، متعللاً بأنها قضية أساسية في فهم الوجود الإنساني واستيعاب طبيعة الصراع البشري الذي يتجسد في علمية نشوء الحضارات وسقوطها. ولا ينحصر الصراع من وجهة نظره في صراع النقائض في عالم الأفكار أو في وسائل الإنتاج عند الماركسيين أو في مفهوم التحدي والاستجابة عند توينبي بل يتجاوز هذه الفرضيات العلمانية ليشمل ضروباً وأصنافاً شتى من الصراع أو التناقض أو التقابل أو الثنائية في الأفعال وردود الأفعال، ويري أن القاسم المشترك لهذه الضروب يستند في جوهره إلى الصراع الذي نشب بين آدم وإبليس (أو الشيطان) وفق معايير تعكس قيم الإيمان والكفر وتجسد أدبيات الحق والباطل. ومن ثم فإن اتجاهات الصراع من وجهة نظره تتمثل في بعُدين: أحدهما بعُد "ذاتي عمودي" يرتبط بمواجهة الإنسان لنفسه في إطار القوى البيئية والمؤثرات الوراثية، وآخر خارجي أفقي يتعلق بالقضايا الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، ويبرهن كلا من هذين الاتجاهين أن وجودهما وجود سرمدي ليس مربوطاً بأجل معين كما يراه المثاليون والماديون والحضاريون، وأن حركتهما ليست حركة لولبية تصاعدية حتمية بل هي حركة تجمع بين الصعود والهبوط، وحركة تتخللها أفعال إلهية مباشرة تتجاوز قدرات الفعل الإنساني.[48]

وزبدة القول أن خليلاً قد استطاع أن يضع بعض الضوابط الكلية للتفسير الإسلامي للتاريخ. وهذه الضوابط الكلية قد استقت مفاهيمها المعرفية من المادة التاريخية الواردة في القرآن على سبيل العرض المباشر والسرد القصصي لتجارب عدد من الجماعات البشرية وعلى سبيل الإشارات التي تبرهن أن هناك قانوناً إلهياً يحكم حركة النواميس الكونية ويوجه نشاط الوجود البشري. وفي هذا الإطار القرآني يحاول خليل أن يشذب بعض فرضيات المدارس العلمانية (المثالية والمادية والحضارية)، ويضيف إليها بعدا آخر يتجسد في إثبات دور العنصر الغيبي في صياغة الحدث التاريخي، ودور الإنسان الريادي في توجيه مسار حركة التاريخ البشري، ويؤكد في نفس الوقت مدى فاعلية الإنسان وتأثيره في الظروف البيئية المحيطة به

48 نفس المصدر، ص 246-251.

وتفاعله مع مفرداها. وبهذه الكيفية يبدو أن الكاتب ينطلق من فرضية مؤداها أن التفسير الإسلامي للتاريخ يقوم على علاقة ثلاثية بين الله والإنسان والوجود، وأن المسألة الحضارية تبدأ بخلق آدم وتصعد وتهبط بفعل الصراع السرمدي بين البُعد الذاتي الإنساني والبُعد الخارجي المرتبط بالظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والبيئية المختلفة.

التفسير الإسلامي للتاريخ بين الأسلمة والتأصيل

واضح من هذا العرض أن الدكتور خليل من دعاة أسلمة علم التاريخ الذين يقرّون ضرورة الاستفادة من نتائج البحوث التاريخية المعاصرة وفق مرجعية مستقاة من معارف الوحي. ولذا نجده يعتبر قضية الصراع قضية محورية في فهم الواقعة التاريخية والمسألة الحضارية، فلا عجب أن هذا الافتراض قد قاده إلى دائرة انتقادات بعض دعاة التأصيل الإسلامي للتاريخ، الذين يرون أن تبني "قضية الصراع الجدلي" باعتبارها قضية محورية وقانوناً مجمعاً عليه في فهم القضايا التاريخية أمر "يؤدي إلى اختلاط الفهم ويضطر صاحبه إلى إدخال معاني القرآن في الخلق والكون والحياة" في إطار ضيق لا يتناسب مع استخدام المصطلحات القرآنية مثل "الجهاد والفتنة والابتلاء والزوجية ودفع الناس والاختلاف" باعتبارها صوراً من صور الصراع. ويتبلور اعتراض هؤلاء في قولهم أن الفرق شاسع بين "الاختلاف والتناقض، وبين الجهاد والصراع، وبين الزوجية للسكن والرحمة ووحدة المتناقضات"[49]. ويمثلهم في هذا المنحى الأستاذ يوسف كمال محمد الذي ينقد أطروحة خليل بحجة أن صاحبها قد "طبق الصراع الجدلي بالمفهوم الهيغلي على حركة التاريخ. و لم يخالف الجدلية إلا في أمرين": أحدهما يتمثل في اعتبار الصراع غير تقدمي بصفة حتمية بل هو في حالة صعود وهبوط، وثانيهما في وجود الصراع على نسق سرمدي لا يتلاشى في أية

[49] يوسف كمال محمد، "التاريخ كما في القرآن"، مجلة المسلم المعاصر، العدد 3، يوليو 1975، ص 21.

مرحلة من مراحل التطور الحضاري البشري[50]. ويعيب فريق آخر الأطروحة بحجة أن مؤلفها قد عوّل على القرآن "وأهمل السنة النبوية مع أنها مصدر هام للتفسير لأن السنة كما هو معروف تأتي مفسرة للقرآن كما أنها تعد المصدر الثاني لحقائق الإسلام وشرائعه وفيها كثير من الإشارات والتوجيهات التي تصلح للتفسير التاريخي، كما أنها أحاطت بالدقائق المختلفة التي تؤثر في حركة التاريخ"[51]. ويعضد هذا الرأي الدكتور عويس بقوله إن محاولة خليل"تنحصر في القرآن بحيث يبدو وكأنه لا وجود للسنة". ولهذا السبب فإنه يطلق عليها "التفسير القرآني للتاريخ" لأن التفسير الإسلامي من وجهة نظره "يجب أن يعطي للسنة الشريفة دوراً أساسياً عند رسم أبعاد صورة التفسير الإسلامي للتاريخ"[52].

ويحاول هذا التوجه في مجمله أن يحصر نشاط التفسير الإسلامي للتاريخ في إعادة قراءات مفردات التراث الإسلامي دون التاريخ العالمي وذلك من خلال أهداف جديدة وضوابط بحث منهجي تؤسس على هدى الكتاب والسنة[53]. فمعظم دعاة هذا التوجه ينطلقون من فرضية مؤداها أن الإصلاح في منهج البحث التاريخي يجب إن يبدأ بالتنقيب في الكتاب والسنة وكتب التراث الإسلامي دون الاعتداد بما جاءت به المناهج الغربية التي بنت توجهاتها الأساسية على إقصاء الوحي من مصادر المعرفة التاريخية.

---

50 نفس المصدر.

51 محمد رشاد خليل، **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره**، القاهرة: دار المنار، 1984، ص 97-98.

52 عبد الحليم عويس، **فقه التاريخ وأزمة المسلمين الحضارية**، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 1986، ص 45-46.

53 حسني نصر، "التاريخ الإسلامي في ضوء أسلمة المعرفة"، نصر محمد عارف (تحرير)، **قضايا إشكالية الفكر الإسلامي المعاصر: مستخلصات أفكار ندوات ومحاضرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1997، 227-244.

خاتمـــة

هذه الانتقادات من وجهة نظرنا ليست في موضعها المناسب وأطروحة خليل هي أكثر الأطروحات نضجاً وموضوعية، لأنها قد أفلحت في وضع إطار عام للتفسير الإسلامي للتاريخ وفق منهج بحثي يقوم على ثوابت التصور الإسلامي للإنسان والقوى الغيبية والوجود، وتتكامل فيه معارف الوحي مع الواقع المشاهد وتوظف في إطاره الأسس المعرفية للتراث الإسلامي والفكر الغربي. إلا أن هذا الإطراء لا يمنعنا من انتقاد تجربة المشروع الإسلامي لتفسير التاريخ بصفة عامة، تلك التجربة التي مازالت شائكة وتفتقر لكثير من الوضوح في مفاهيمها وآليات تطبيقها على جزئيات الحدث التاريخي ومفردات المسألة الحضارية. وأوجه هذا القصور تكمن في النقاط التالية:

أولاً: أن الأطـــروحات الإسلامية الموجودة في الحقل الأكاديمي الآن لا زالت مشـــغولة بالعموميات و لم تتجاوزها إلى معالجة الأسس التفصيلية لمنهج البحث الـــتاريخي. ولذا نجد معظم اهتمامها منصباً حول قضايا قد تجاوزها الزمن وقتل بعضها بحثاً، مثل قضية خلق آدم وإخفاقات النظرية الداروينية، والمادية الجدلية، والنظرية المثالية، والنظرية الحضارية عند توينبي.

ثانياً: تفتقر أكثر محاولات الذين كتبوا عن أسلمة علم التاريخ إلى العمق العلمي والنقد المعرفي، الشئ الذي يجعل معدلات النمو والتقدم في الدراسات التاريخية المناصـــرة لهـــذا التوجه محدودة ولا تستطيع أن تجذب اهتمام الباحثين في مجال التاريخ بالصورة المرجوة.

ثالـــثا: ضعف الانتفاع من وسائل المعرفة التاريخية والبحث العلمي السائد في العالم الغربي بحجة أنها معارف تقوم على قيم علمانية لا تتوافق مع ثوابت الفكر الإســـلامي أو أنهـــا كتبت بلغات غربية ليس بوسع بعض الباحثين الإسلاميين الاطلاع على أصولها.

رابعـــا: التـــنازع بين النظرة العالمية والنظرة العقدية في تأسيس منهج إسلامي لتفســـير مفـــردات التاريخ البشري واستيعاب حركة التطور الحضاري. ونعني بالـــنظرة العالمية موقف الذين يودون إعادة قراءة تاريخ العالم من خلال منظور إسلامي، وبالنظرة العقدية موقف الذين يرون ضرورة حصر التفسير الإسلامي في معالجة قضايا التراث الإسلامي ذات الصلة بعلم التاريخ.

خامساً: بعض البحوث التي أعدت في هذا الشأن يغلب عليها الخطاب الوعظي والـــتوجه العقدي الصارم الذي يبعدها عن تقديم رؤية معرفية متكاملة لدراسة حركة التاريخ البشري واستيعاب المسألة الحضارية. ويبدو أن موطن الداء يكمن في الخطـــاب الوعظـــي الذي ألبسها ثوباً قدسياً جعلها أقرب إلى أحكام الدين الأزلية، لأن أصحابها لا ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم باحثين يتكيفون حسب نوعية المعرفة التاريخية المتاحة لهم وحسب درجة تفاعلهم مع الهدى الأول الذي يتضمنه الوحي وتبينه السنة النبوية.

ولتجاوز هذه النقائص نعتقد أن المخرج يتجسد في تبني أطروحة خليل وتثقيف مسارها، لأنها كما أسلفنا من قبلـ قد أُسست على ثوابت التصور الإسلامي للإنسان والقوى الغيبية والوجود وفق منهج حاول المؤلف أن يكامل فيه بين قيم الوحي والواقع المشاهد وأن يوظف في إطاره الأسس المعرفية للتراث الإسلامي والفكر الغربي.

ويقتضي الانتقال من هذا الإطار العام إلي مرحلة استخلاص النتائج والنظريات والمفاهيم توفر فهم موضوعي للعلوم الإنسانية والوصفية الموصلة أو المساعدة في فهم الواقعة التاريخية نفسها واستيعاب الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي شاركت في تخلقها. فهذه النظرة الشمولية تقتضي الإلمام بشتى العلوم والقوانين الوضعية التي أنتجتها البشرية والتي تعكس المناهج العقلية والحسية والتجريبية التي تقودنا إلي المعرفة التاريخية القائمة علي إدراك عقلاني موضوعي. وتقودنا هذه النظرة الشمولية أيضاً إلي القول بأن الفعل الإنساني ليس نتاج ظروف اقتصادية محضة كما يزعم الماركسيون، أو ظروف اجتماعية-سياسية لنظام العلاقات السلطوية حسب رأى بعض علماء الاجتماع السياسي، أو وضعية بنيوية ثابتة وفق بعض معايير علم الانثروبولجيا. بل إن هذه الجزئيات يجب أن تُرشّد ويُصاهر بين جوانبها الإيجابية لكي نستخلص منها قوانين ونظريات ومفاهيم تقودنا إلي استيعاب الواقعة التاريخية الناتجة من الفعل الإنساني المتشعب وسائر الظروف المحيطة به. فمثلاً استيعاب مسار حركة التاريخ الحديث في العالم الغربي يستوجب توفر فهم علمي ونقدي للمذهب الرأسمالي الذي مازال يتحكم في ضبط مسارات

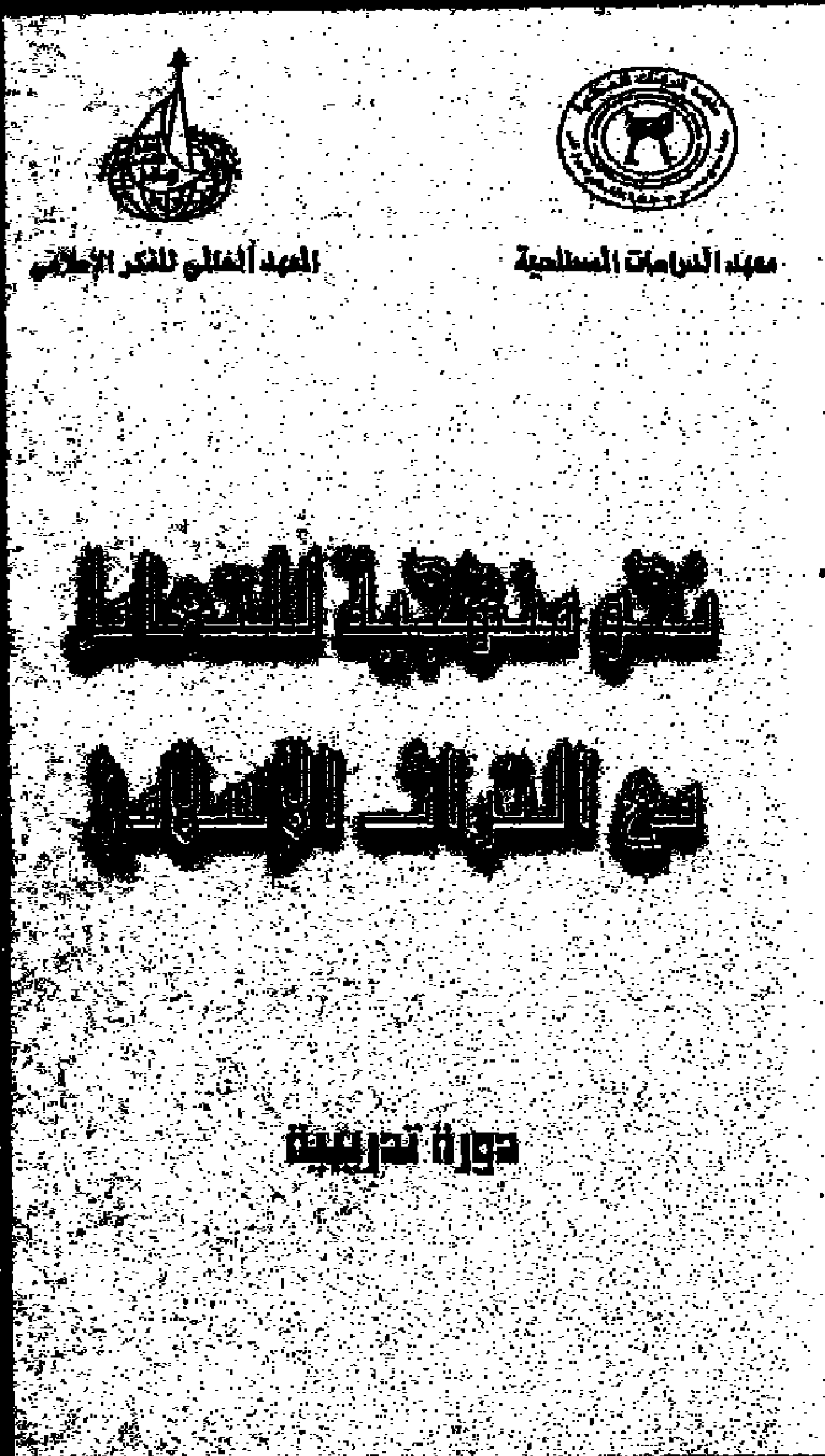
حركة التاريخ الغربي، وعلي ذات النسق يحتاج المؤرخ الذي يود دراسة المجتمع الاشتراكي إلي الإلمام ببعض أدبيات النظرية الماركسية التي كانت تتحكم في تحديد مسارات حركة المجتمعات التي تؤمن بفرضياتها.

وبالنسبة لدراسة التاريخ الإسلامي يقتضي الحال أن يكون لدى الباحث إلمام بالقيم الإسلامية التي تحكم حركة المجتمع المسلم ودرجة تفاعلها مع الموروثات المحلية. وبهذه الكيفية يمكن أن تتسع قاعدة التفسير الإسلامي للتاريخ إذا استوعب الباحثون المرتكزات المعرفية المرتبطة بعلوم الوحي التي يُمكنهم أن يُصاهروا بينها وبين المعرفة الإنسانية في إطارها الواسع. إلا أن هذا لا يعني أن التفسير الإسلامي للتاريخ سيعطي نظريات ومفاهيم جزئية لقراءة مفردات أحداث التاريخ بل يجب أن نُرجّح القول بأنه يعطي إطاراً عاماً لتوظيف المعارف الوضعية ذات الصلة بعلم التاريخ في إطار الفهم الإسلامي للعلاقة الثلاثية بين الله سبحانه وتعالى والإنسان والنواميس الكونية.

نحو منهجية للتعامل مع التراث الإسلامي

دورة تدريبية

لا شك أن التراث ذخيرة الأمة التي إليها تفزع، ومنبعها الفياض الذي يجب أن تنهل منه حتى تتضلع، وغذاؤها الذي عليه يجب أن تقبل حتى تشبع، وإلا ترشحت للموت بانتهاء القوت. وما قوت هذه الأمة الأنفس، وتراثها الأقدس إلا ما أورثته من ربها بعد الاصطفاء. فإن حملته حمل الربانيين، كانت به سابقة، مرشحة لوراثة الأرض، شاهدة على الناس، وإن حملته حمل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها، كانت به لنفسها ظالمة، خاسرة، مرشحة لأن تداس كما تداس الأرض، وتورث كما تورث الأرض. وما عهدُ الرجل المريض ببعيد. قال المولى جل وعلا: «ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا؛ فمنهم ظالم لنفسه، ومنهم مقتصد، ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله. ذلك هو الفضل الكبير» (سورة فاطر 32).



ثم من بعد ذلك يأتي ما استنبط من ذلك، وما اهتدي إليه في مختلف مجالات الكون والحياة في ضوء ذلك.

ذلكم هو التراث الإسلامي، وذلكم هو القوت المانع لهذه الأمة من أن يدركها الموت.

ولذلك كانت بؤرة موضوع هذه الدورة العلمية هو "المنهجية". منهجية التعامل مع التراث الإسلامي: أصولاً وفروعاً، لتحصيل أكبر مردود بأقل مجهود، ولتحسين صور استثمار أثمن الثروات: الثروة البشرية، وخصوصاً النخبة منها الباحثة في التراث العربي الإسلامي.

وتقع هذه الدراسة في ٤١٣ صفحة وهو من إصدارات المعهد بالاشتراك مع معهد الدراسات المصطلحية بالمغرب.

الثقافة الإسلامية وتحدي العولمة

حمود عليمات*

مقدمة: تتناول الورقة بالبحث العلاقة بين ظاهرتي العولمة والثقافة، بتركيز على الثقافة الإسلامية. تناقش الورقة أولاً الثقافة من حيث معانيها، ومكوناتها وقضاياها، ثم تناقش ظاهرة العولمة من حيث معانيها، ومكوناتها ومظاهرها، وما تشكله من تحديات للثقافات المحلية. وتختم الورقة بمقترحات لاستجابة فاعلة من قبل الثقافة العربية الإسلامية لتحديات العولمة.

أولا: الثقافة والثقافة الإسلامية: مدخل نظري

مصطلح الثقافة

لقد انتقل مصطلح الثقافة من معنى إلى آخر حتى استقر على معنيين يجري تداولهما في الوقت الحاضر. حيث يشير المعنى الأول والشائع (بين العموم) إلى مدى التمكن المعرفي المعلوماتي". وهذا هو المقصود حين الحديث عن إنسان مثقف أو وزارة للثقافة أو شعب مثقف. أما المعنى الآخر للثقافة فهو الشائع بين علماء الاجتماع والأناسة حيث تعني كلمة ثقافة "مجمل السلوك الاجتماعي المكتسب والمتعلم الذي يتم تناقله من جيل لآخر، أو "أنها عناصر البناء الاجتماعي التي تتشارك فيها جماعة ما"، أو هي "أسلوب الحياة المشترك بين أعضاء مجتمع ما"[1]. فالثقافة بالمعنى الاجتماعي الأناسي هي "مجمل الكسب

دكتوراه فلسفة في علم الإجتماع، جامعة ولاية أوكلاهوما، 1993، يعمل حاليا مشرفا لبرنامج الدراسات العليا في العمل الاجتماعي-الجامعة الأردنية.

Babbie, E. (1994). What is Society? Reflections on Freedom, Order, and Change. Thousand Oaks, C.A.: Pine Forge Press, Leslie, G., Larson, R.F and Gorman, B.L.

الإنساني في تفاعله مع بيئته المادية أو الاجتماعية ومع مصادر معرفته المكتسبة أو المتلقاة من المصادر الدينية". وتشمل الثقافة العقائد والأعراف والأفكار والعادات والتقاليد، وكذلك أساليب الحياة والأدوات التي تستخدمها جماعة اجتماعية في مجتمع معين. على هذا سوف تتعدد وتتنوع الثقافات بتنوع المجتمعات الإنسانية.

فالثقافة المقصودة في هذه الورقة هي أسلوب ومنهج الحياة السائد في مجتمع معين. فإذا كان المجتمع هو الإطار أو البناء الذي تعيش فيه مجموعه بشريه ما، فان الثقافة هي مضمون هذا الإطار وما يدور فيه من نشاطات إنسانية. فالمجتمع والثقافة مرتبطان بشكل عضوي وثيق. هذا البنيان المعنوي والمادي _الثقافة_ هو ما يعنينا دراسة علاقته بظاهرة العولمة. كذلك يهمنا بشكل محدد الثقافة العربية الإسلامية التي تسود في مجتمعاتنا وما تشكله العولمة لها من تحديات تعترض سيرها وارتقائها. الثقافة بمعناها المعرفي الفكري هي طرف من الثقافة بمعناها الاجتماعي. والثقافة المعرفية، هي وسيلة التعبير عن الثقافة الاجتماعية. فما يصيب الثقافة الفكرية المعرفية من آفات هي أعراض لما يصيب الثقافة بمعناها المجتمعي. والثقافة المعرفية الفكرية في المحصلة هي إفراز ونتاج لحركة المجتمع وما يجري فيه من تفاعلات اجتماعية ونشاطات إنسانية.

الثقافة الإسلامية:

الثقافة الإسلامية هي واحدة من الثقافات الإنسانية السائدة في الوقت الحاضر، وفي الأزمنة الغابرة. وما يميزها عن غيرها هي مصادرها، وعناصرها ومكوناتها الخاصة. يمكن إيفاءً لأغراض هذه الورقة البحثية أن نعرف الثقافة

Popeno, D. (1983). Sociology. (1973). Order and Change: Introductory Sociology New Jersey: Prentice-Hall, and Neubeck, K.J Glasberg, D.S. (1998). Sociology: A Critical Approach. NY: McGraw-Hill, Inc. and Choudhury, Masudul Alam (1998) The Concept and Role of Culture in Socio-Scientific Systems: Some Case Studies , AJISS, 15 (Spring): 31-54.

الإسلامية على أنها: "مجمل الكسب الإنساني المنفعل بالتزيل في تفاعله مع بيئته الطبيعية و الاجتماعية في زمان ومكان معينين." تبعاً لهذا التعريف فإن العنصر الثابت هو التزيل(المصادر المقدسة) والمتغير هو عمليات تفاعل الإنسان مع بيئته استرشادا بمصادر الإسلام في العقائد والقيم الأخلاق والمعاملات. أي يوجد تنوع وتجدد ثقافي إسلامي بتنوع وتغير الظروف التي يعيش فيها الناس، مع بقاء خيوط التواصل والثبات المتعلقة بالاستهداء والاسترشاد بمصادر الإسلام الرئيسة و الفرعية.

إن الثقافة الإسلامية بالمعنى الاجتماعي هي منهج وأسلوب حياة المسلمين. من وجه أصوب لا توجد ثقافة إسلامية إلا في طبيعتها المعيارية المجردة، وإنما توجد ثقافة للمسلمين. وكلما كانت ثقافة المسلمين أقرب إلى المثال الإسلامي كلما حازت درجات أعلى في إسلاميتها. إن من أبرز مظاهر عالمية الإسلام وتجاوزيته الزمان والمكان قابليته استحداث ثقافات إسلامية متنوعة ممكنة وواقعية. بهذا تمكنت الحضارة الإسلامية من أن تصبح ثقافة وحضارة وكسب للمسلمين وغير المسلمين العرب وغير العرب. فالثقافة الإسلامية فيها قسط كبير من المشترك الممكن بين الناس دون افتراض اعتناق عقيدة الإسلام فلا إكراه في الدين بعد أن (تبين الرشد من الغي).

إن من أهم القضايا كما يؤكد قسطنطين زريق[2] هو الالتباس بين المفهوم القومي والمفهوم الإسلامي أو بين الأمة العربية والأمة الإسلامية. فهو يعتبر الإسلام دين الكثرة الغالبة من العرب، والعنصر الرئيس في الحضارة العربية الموروثة، فلا يمكن تصور كيانا جديدا للعرب منفصلا عن الدين الإسلامي. بل على العكس فهو يرى أن من خير العرب أن يستلهموا القيم الروحية الزاخرة التي يمثلها ويحميها هذا الدين الحنيف في إنشاء كيانهم الجديد على الأرض." أما جميل صليبا[3]، فيرى أن الدين الإسلامي هو الذي نظم العرب ووحد شملهم

---

2 المبارك، محمد (د.ت). الأمة والعوامل المكونة لها. دمشق: دار الفكر. ص. 64

3 المرجع السابق.

وألف بين قلوبهم ومكن لهم في الأرض، فغرضه ترقية الإنسان في الأرض ماديا ومعنويا. والقيم الإنسانية التي انطوى عليها هذا الدين هي القومية العربية بعينها، فمن لا يؤمن بهذه القيم لا يكون عربيا حقيقيا. خلاصة الأمر كما يوضحها القرضاوي[4] أنه لا غنى للعروبة عن الإسلام.... فاللغة العربية هي لسان الإسلام ووعاءه... ولغة كتابه وسنته، والعرب هم عصبة الإسلام وحملة رسالته الأولون والإسلام هو الذي خلد اللغة العربية وهو الذي علم العرب من جهالة وهداهم من ضلاله. وهو الذي وحدهم من فرقة وجمعهم من شتات القبلية."

في هذه الورقة ننظر إلى التراث على انه ثقافة الماضي. أي بمجمل ما بقي من كسب السابقين في تعاملهم وتفاعلهم ضمن سياقاتهم التاريخية وما يتضمنه من اختلاف أزمنة أو أمكنة. فالذي له سمة الثبات فهو مستمر وما يرتبط بعناصر متغيرة، فقد تغير وربما تلاشى أو لم يعد لوجوده مبرر. فالتراث فيه مكنون خبره سابقة وإنجازات حضارية راسخة، فيها ما هو خير وفيها دون ذلك. على أن تراثنا العربي الإسلامي خاصة حين كانت امتنا خير أمة أخرجت للناس، فيه عناصر قوة ودفع وبواعث أمل واستنهاض حضاري، ودعوة للإقلاع عن حضيض الوهن والاستكانة التي تعيشها امتنا في حاضر أمرها، إلى قمم الارتقاء والتقدم.

الذي يلزم الإشارة إليه هنا أن الثقافة هي مجمل عمليات الكسب الإنساني المنفعل بمصادره المعرفية، ضمن ظروفه البيئية الزمانية والمكانية والطبيعية. أي أن إنتاج الثقافة أو الحضارة بمعنى أوسع هو عمليات ونشاطات متجددة غير منحصرة بأية ظروف متغيرة. على هذا فان الثقافة العربية الإسلامية متجددة بل ينبغي تجديدها باستمرار. فإما التجديد وإما الاستبدال.

---

[4] القرضاوي، يوسف. (1994). الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة. القاهرة: مكتبة وهبه.

مكونات الثقافة:

كما أشرنا سابقا إن الثقافة هي مجمل الكسب الإنساني والمخزون الهائل من السلوك المكتسب الذي انتقل عبر الأجيال والذي ميز أسلوب حياة الإنسان عن الحيوان. كذلك هي نظام من القيم والمعاني المشتركة بين مجموعة من الناس أو مجتمع من المجتمعات. تشتمل عناصرها كذلك على رؤية عامة للواقع ومبادئ ومفاهيم وقيما وتقاليد ومعتقدات ومعايير ومهارات وقوانين ومناقب ومواقف وقواعد تحدد سلوك واتجاهات أصحابها وتساعد في تميزهم عن الآخرين[5]. إذن تتضمن الثقافة عناصر جوهرية ذات صدارة وفاعليه في توجيه ورسم قسمات المجتمع وما يجري فيه من نشاطات. فيما يتبع تذكير بأبرز عناصر أو مكونات الثقافة.

أ- المكونات المعنوية (اللامادية)

يقصد بها مكونات الثقافة المعيارية التي تشكل مرجعية للسلوك والفعل والنشاط الإنساني. وتشمل العقيدة والقيم والأخلاق والأعراف والقوانين وما يرتبط بها من جزاءات وأساليب ترشيد وتأديب. كذلك تشمل اللغة التي هي أبرز مكونات أي ثقافة. دارسو الاجتماع الإنساني وعلم الإنسان (الأناسة) يرون في هذه المكونات اللامادية جوهر الثقافة وأهم مميزاتها واخطر ما فيها. فالعقيدة الدينية على سبيل المثال تمثل أعلى ما يحمله الإنسان من أفكار ومبادئ وأغلى ما يستحق التضحية والحماية. يحظى بالأهمية كذلك المعايير والقيم والأعراف وما شاهها وماثلها من بنيان فكري وقيمي.

هذا الكيان المعنوي من الثقافة يشكل جوهر مرجعيتها ومحور تميزها واختلافها عن غيرها. لذلك فان هذا المكون الكبير، هو الأولى بالحماية

---

[5] Leslie, G., Larson, R.F and Gorman, B.L. (1973). Order and Change: Introductory Sociology

والصيانة والترشيد. هنا مكمن الخطورة في التحاور أو التصادم الثقافي أو الحضاري. إن اخطر ما يمكن أن تخسره أمة من الأمم هو أن يتهدم بنيالها القيمي الفكري. عندها تصبح الأمة مسخا ونسيا منسيا كأن لم تكن شيئا مذكوراً. ينبغي ونحن في عصر العولمة وثورة المعلومات والهجوم الاستهلاكي الواسع أن ننهض للحفاظ على هذه المكونات وتأصيل وجودها وتفعيلها في السلوك الفردي والمؤسسي.

ب- المكونات المادية:

هي ما أبدعه الإنسان أو ما اقتبسه من أدوات ومعدات ووسائل وأساليب تعينه في تكيفه مع بيئته الطبيعية وتسهل حياته وترتقى بها. فقد بدأ الإنسان (مبكرا) استخدام الأدوات وصناعتها إلى أن تطور التصنيع واصبح من سمات المجتمعات المعاصرة خاصة الغربية منها. بل إن التقدم الهائل في التصنيع احدث ما أسمي بالثورة الصناعية والتي أحدثت تغيرات سلوكية واجتماعيه ومادية هائلة في الوجود الإنساني. لكن هذه الثورة الصناعية استصحبت الاستغلال والاستعمار واضطهاد الشعوب وتسخيرها لمصلحة الرأسمالية الصناعية. كما ألها في عمرها القصير نسبيا في مسيرة التاريخ الإنساني قد أفسدت وأساءت إلى البيئة الطبيعية، واستترفتها بشكل كبير لمصلحة فئة قليلة من المجتمعات الصناعية. فظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس الذين تمثلت لهم البيئة الطبيعية عدوا ينبغي قهره وإذلاله واستغلاله.

إن الجانب المادي من أي ثقافة مرتبط بالجانب المعنوي، بل هو تابع له. فإذا كانت العلوم الأساسية هي أفكار ونظريات ومعرفة فان التكنولوجيا هي التطبيق الواقعي لهذه الأفكار أو المعارف. إن أي آله نستخدمها هي مركب من أدوات و أفكار. فالتكنولوجيا (التقانة) هي العملية التي يتم بها نقل الأفكار العلمية الأساسية إلى أساليب وأدوات أو آلات أو أجهزة. من هنا نلاحظ أمرين، الأول قد يكون في التكنولوجيا نوع من الحياد، لكن حقيقتها تعبير

عن قيم وأفكار وأساليب حياة الثقافة التي أنتجتها. والثاني، إن أصحاب التكنولوجيا ومطوروها يصدرون الجانب المادي الآلي منها وليس الأفكار أو الأسرار التكنولوجية. أي الهم يصدرون للاستهلاك لا للتمكين العلمي أو المعرفي أو لإفادة الطرف الآخر. هذا البعد الاستهلاكي ألإستتباعي في نقل التكنولوجيا هو المعضلة التي تحاول الدول النامية تجاوزها. لكن يبدو انه من غير المعقول أن تهب الدول الصناعية خلاصة جهودها وبحوثها العلمية، وإبداعاتها، واختراعاتها لغيرها. فلا يطمع أحد أن يحصل على تكنولوجيا (تقانة) حقيقية تمكنه من اللحاق بركب الدول الصناعية. وإذا انتقلت مصانع أو آلات فإنها تنقل لمنفعة مصدريها الذين يريدون التخلص من التكنولوجيا الملوثة أو المرهقة للإنسان الرأسمالي. فينقلون صناعاتهم التقليدية إلى دول العالم الثالث لتنتج فيها البضائع وتعود منتجات جاهزة نظيفة، خلفت التلوث والاستغلال وراءها، وبكلفة قليلة، تحقق لأصحابها أرباحا مجزية مقابل أجور ضئيلة تدفع للعمال المحليين، وأوهاماً وطنية بدخول عصر التصنيع.

بعد هذا التعريف الموجز لمكونات الثقافة المعنوية والمادية نتناول عددا من القضايا والعمليات الثقافية، ذات الصلة بالعولمة وبما يجري فيها من تواصلات إيجابية أو سلبية بين مختلف الثقافات.

قضايا ثقافة

نتناول في هذا القسم عددا من القضايا المرتبطة بالحركة الداخلية للثقافة. أي القضايا المرتبطة بعمليات تفاعل ثقافي داخلي. ونتناول كذلك عددا من القضايا المرتبطة بالتفاعلات بين الثقافات المختلفة. إن أي ثقافة هي في حركة نماء وتطور وتغير مستمرة. فالكسب الإنساني متصل ومتواصل داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات. هذا الكسب سواء كان على شكل أفكار جديدة، أو تكنولوجيا وأدوات أو أساليب جديدة فإنه يستلزم حصول تغيرات وتحولات سلوكية موائمة. قد يحصل أحيانا نوع من الخلل في عملية التفاعل الثقافي في

حالة أن يكون أحد أطراف التفاعل ثقافة طاغية مسيطرة. حيث تضطرب الحركة الداخلية للثقافة، فتتجافى مكوناتها وربما تتناقض ويختل الاتساق بينها. هذا ما ينبغي الالتفات إليه خاصة في ظروف العولمة الطاغية ثقافيا واجتماعيا واقتصاديا.

أ- الثقافة، الشخصية والهوية:

إذا كانت الثقافة هي مجمل الكسب الإنساني لمجموعة بشرية ما، فان انعكاس هذه الثقافة على الأفراد، وتحليهم بها وتمثلهم قيمها ومعاييرها هي يطلق عليه "الشخصية" رغم وجود خلافات بين المختصين (النفسيين والاجتماعيين) حول مفهوم الشخصية أو الذات أو النفس إلا أنه يمكن تعريف الشخصية على أنها "نماذج الاتجاهات والحاجات والخصائص والسلوكيات العائدة لشخص ما[6].

أي أن الشخصية هي ما يمكن تعريفه وتعميمه على شخص آخر. ففي حين يشير مصطلح الشخصية إلى الآخر يشير مفهوم النفس إلى الذات أو الانا. أي أننا حين التحدث عن الآخر والآخرين نميل إلى استخدام مصطلح الشخصية وحين الحديث عن أنفسنا فإننا نتحدث عن الذات (أو الهوية إن كان الحديث مجتمعيا أو جماعيا). الشخصية إذن هي كسب الأفراد من وجودهم الاجتماعي وهي ما يريد أي مجتمع تحقيقه في أعضائه. لذلك فان كل المجتمعات الإنسانية تنهض بمهمة تربية وتعليم أعضائها. ليكونوا كما تريد وتزودهم بالقيم والأعراف والسلوكيات التي تجعلهم مواطنين صالحين.

والعملية التي يتم بها التطبيع الثقافي الاجتماعي للأفراد، تسمى عملية التنشئة الاجتماعية. وهي العملية التي يتم بها بالدرجة الأولى غرس عناصر الثقافة المعنوية في عقل ونفس أعضاء المجتمع. وفيها تدريب وتعليم لهم

---

6 Schaefer, R.T. and Lamm, R.P. (1996). Sociology. NY: McGraw- Hill INC,.P 608.

ليصطبغوا بسمات وخصائص ثقافة مجتمعهم و ليكتسبوا مهارات وقدرات تمكنهم من مقابلة متطلبات الحياة الاجتماعية.

التنشئة الاجتماعية بكافة فعالياتها هي عملية داخلية تتم في محيط الثقافة الواحدة. وتتم بأساليب شتى في غالبها طوعية سلمية، مستمرة، متجددة، تفاعلية، فاعلة، وأساسيه. أما العولمة فهي في الظاهر عملية تثاقفية- تجاوزية قسرية إلى حد ما تفرض أساليب وأنماط وقيم وأفكار الثقافة الغربية الطاغية على باقي الثقافات الإنسانية تبعا لقوتها وتأثيرها النسبي. التخوف المشروع هو من العولمة الثقافية وما يمكن أن تفعله في إفساد وتشويه عناصر الثقافة المحلية وما يؤديه ذلك إلى تشويه شخصيات الأفراد، وشواش هوية المجتمع.

ب- الاتساق الثقافي:

إن الثقافة كما المحنا هي بنيان "معقد من العقائد والقيم والأفكار والمعايير التي توجه سلوك الأفراد وحياة المجتمعات." والثقافة الواحدة في جوهرها هي نتاج موجهاتها العليا من عقائد وقيم هي بمثابة محددات عقليه وشعورية عريضة للفرد نحو الحياة والعالم والمجتمع ونحو نفسه. كذلك هي أفكار مشتركة بين أعضاء مجتمع حول ما هو صحيح وما هو خطأ، وما هو مرغوب فيه وما هو مرغوب عنه[7]. ومن القيم والعقائد تنبثق المعايير وقواعد السلوك والتنظيم. من ناحية ثانية فإن العقيدة الدينية تحدد علاقة الإنسان بالخالق وهذا يتطلب الرجوع إلى المصادر الموثوقة في تبين كيفية هذه العلاقة. وحيث أن من معاني الإسلام الانقياد والاتباع والطاعة لمنهج الله الذي ارتضاه للإنسان في جميع مناحي الحياة "العقيدة والعبادة والأخلاق والسلوك والمعاملات،" فان علاقة

---

[7] Popeno, D. (1983). Sociology. New Jersey: Prentice-Hall. P. 70

إبراهيم، حيدر. (1999). "العولمة وجدل الهوية الثقافية". عالم الفكر، المجلد 28/عدد2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون. ص. 4

هذا الإنسان بالخالق لا تستقيم إلا بالخضوع التام والانقياد والاستسلام في الظاهر والباطن لكل ما أمر الله سبحانه وتعالى به[8].

الاتساق يتحقق في الثقافة إذا كانت وجهتا الأفراد السلوكية و الإعتقادية متسقتان. أي أن تكون كل أركان الثقافة تتجه وجهة واحدة لا تتناشز أو تتناقض. فالثقافة تكون غير متسقة وغير موحدة اذا حصلت اختلافات أو تناقضات بين مكوناتها خاصة اللامادية منها. مثل أن تكون النظم والمعايير متناقضة مع القيم أو العقائد. إن التطابق الكلي بين القيم والسلوكيات هو أمر مثالي والانحراف أو الخطأ المحدود متوقع. لكن الإشكال الأكبر هو أن تحوي الثقافة عناصر ومكونات متضادة متضاربة. هذا يمكن أن يحصل نتيجة التغيرات الاجتماعية الاقتصادية المتسارعة أو الغزو الثقافي الخارجي الذي يتمثل في عصرنا الحاضر بذلك السيل الجارف من الأنماط القيمية والسلوكية التي تصاحب مظاهر العولمة وتنبثق منها، والتي أصبحت تزاحم المنظومات القيمية والسلوكية للثقافات المحلية.

إن عدم الاتساق الثقافي وتنافر عناصر الثقافة الواحدة هو مدعاة لضعف هذه الثقافة وخفوت قوتها الأخلاقية والاجتماعية، وضعف التزام الأفراد بتعليماتها وتوجيهاتها. هذه الحالة الثقافية السلبية ستنتج شخصيات متناقضة هشه، ضعيفة، فاقده الثقة بنفسها، وبمجتمعها وأمتها. لا أخطر على النشء وجيل الشباب من حالة التناشز هذه. كيف ستكون التنشئة الاجتماعية؟ وكيف سيتعلم الأبناء ولمن يسمعون وبمن يثقون؟

التناشز الثقافي قد يكون بسبب من غزو ثقافي خارجي قسري دخيل، أو عن طواعية وتأثر طبيعي. والغزو الثقافي كما يراه السيد،[9] هو قيام مجتمع ما أو

---

[8] السيد، عزمي وآخرون. (1997). الثقافة الإسلامية: مفهومها، مصادرها، خصائصها ومجالاتها. عمان:دار المناهج للنشر والتوزيع.

حضارة بمحاولة لفرض ثقافتها على مجتمع آخر بنية الاعتداء والسيطرة و الهيمنة. فالغزو الثقافي مختلف عن التبادل الثقافي بين مجتمعين، والذي يتم باختيار الطرفين المتثاقفين. إن التأثر الثقافي يحدث الآن بشكل طوعي، أو في ظل ظروف تجعل من تقبل العناصر الثقافية الدخيلة أمرا ميسورا. وذلك تبعا لحالة الوهن والتراجع الحضاري التي تصيب أمتنا ومجتمعاتنا، مما جعلها عالة على غيرها في مأكلها ومشربها وتعليمها، فبقي عليها أن تكون عالة على غيرها في عالم أفكارها وفي قيمها. هذا الوهن العام أدى إلى ضعف سبل التنشئة الاجتماعية وطرق بناء الذات والهوية المستقلة. فضعف انتماء الأفراد لمجتمعاتهم بضعف وتقهقر مشاركتهم في بناء أوطانهم وكذلك بسبب الإحباطات الكثيرة التي يعيشونها. نشير هنا إلى مواطن الخطر والضعف لا لنستمتع بذكرها، حيث يستمتع أناس بذكر آلامهم، لكن تنبيها لخطورة الأمر، واستعدادا له، وتذكيرا أن هذا الواقع السلبي ليس أمرا مقضيا وقضاء مبرما لا مفر منه، و لكن "الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم."

ثانيا: العولمة: طبيعتها، مظاهرها و تحدياتهـــــا

أما ظاهرة العولمة، فلا تزال تحاط بقدر كبير من الغموض وتعدد التفسيرات، واختلاف الإفهام. لا عجب في ذلك فإن مصطلح العولمة يعبر عن منظومة من المظاهر والأحداث العالمية واسعة المدى. فهي تعبير عن ظواهر اجتماعية اقتصادية عالمية لا تزال في طور التشكل والتكوين. لم تبلغ مداها أو حتى لم يتم تصور ما يمكن أن تصل إليه. مع كل هذا الغموض والتعقيد والأوهام والمخاوف التي تصاحب ظاهرة العولمة، إلا أن محاولات متعددة لفهمها وتعريفها قد بذلت. فمها يكن غموضها فلا بد من تكييف لحالتها لتوضع في صورة فكرية ذهنية، تعبر عن واقع حقيقي يمكن ملاحظته و دراسته.

---

[9] السيد، عزمي وآخرون. (1997). الثقافة الإسلامية: مفهومها، مصادرها، خصائصها و مجالاتها. عمان:دار المناهج للنشر والتوزيع. ص. 18.

يشير مصطلح العولمة إلى حالة أو اتجاه في الشؤون العالمية، حيث تتسارع الإعتمادية بين المجتمعات، وتتزايد التبادلات عبر المسافات الشاسعة، وتتعدد العوامل المؤثرة على الناس وكيفية رؤيتهم لأنفسهم وللعالم من حولهم، وسيطرة الإعلام الجماهيري، وسيطرة الإلكترون كوسيط تواصلي بين البشر. فاصبح العالم قرية إليكترونية صغيرة[10]. العولمة كما يرى عبد الخالق[11] هي في الأساس مفهوم اقتصادي قبل أن تكون مفهوما علميا أو سياسيا أو ثقافيا أو اجتماعيا. كما أن أكثر ما يتبادر إلى الذهن عند الحديث عن العولمة، هي العولمة الاقتصادية. ويرى حجازي[12] أن العولمة هي العملية التي يتم بمقتضاها إلغاء الحواجز بين الدول والشعوب. فتنتقل فيها المجتمعات من حالة الفرقة والتجزؤ إلى حالة الاقتراب والتوحد، ومن حالة الصراع إلى حالة التوافق ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل. فيتشكل وعي عالمي وقيم موحدة تقوم على مواثيق إنسانية عامة.

العولمة لا تعني العالمية، كما يرى العلواني[13] (انظر كذلك فائق)[14] بل هي عملية تمركز، حيث يعتبر مجتمع ما أو ثقافة ما نفسه، مركز العالم، والباقي محيطه وتبعه. فالمركز هو الموجه والمسيطر، وهو القائد، وماعداه تبع له. هذه المركزية نتاج أيديولوجيات التمييز والتفرقة بين الناس، وتصنيفهم تبعا لمستوى تقدمهم حسب سلم التقدم الغربي. العولمة صورة من المركزية الغربية، فهي تضع الغرب وخاصة أمريكا في مركز العالم، وتضع باقي العالم محيطا وتابعا لها.

---

10 Siddiqui, Dilnawaz. (1998). Information Technology and Globalization: Ruinatoin Vs Ripples," AJISS, 15 (Fall): 45:79

11 عبد الله، عبد الخالق. (1999). "العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها". عالم الفكر، المجلد 28 /عدد2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

12 حجازي،احمد، مجدي. (1999). "العولمة وتهميش الثقافة الوطنية: رؤية نقدية من العالم الثالث". عالم الفكر، مجلد 28، العدد 2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

13 Al-Alwani, T. (1998). "Editorial:" AJISS, 15 (Fall):

14 فائق، محمد، (1999). "حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية". المستقبل العربي، عدد245، (تموز). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي

والعلاقة بين المركز والمحيط، وإن بدت فيها تشابهات أو تماثلات فهي علاقة هيمنة وسيطرة من قبل المركز. ويرى العلواني، أن ترقية الديمقراطية في العالم، وكذلك إشاعة اقتصاديات السوق، تعكس **عملية إعادة تشكيل المحيط في** صورة المركز. **لذلك فإن التجانس الظاهر ما هو إلا انعكاس للمركزية، لا للعالمية.**

على مدار التاريخ وجدت صور مختلفة للعولمة، وكان يحركها أربعة قوى عظمى تعمل معا باتساق أو بانفراد. والقوى المحركة هي: الدين، السياسة، الاقتصاد والتكنولوجيا. يرى المزروعي[15] أن مراجعة التاريخ الإنساني بحضاراته وإمبراطورياته وثوراته المختلفة ترينا الدور الذي تلعبه هذه القوى في تحريك دول العالم، وتوحيدها بصورة ما. وفي القرون القريبة كانت الثورة الصناعية، وما بعدها، ثم ثورة المعلومات والاتصال، هي التي سارعت من مد العولمة، مدفوعة نحو الربح والمنفعة الاقتصادية لا نشر الحقيقة.

العولمة إذن ظاهرة عالمية، ليست جديده تماما، فقد سبق وأن ظهرت أشكال عديدة لها على مر التاريخ الإنساني. فهي "نظام قديم في ثوب جديد محكم،" كما يرى حجازي[16]. فرغم ما يبدو أن العولمة هي دعوة جديدة إلا أنها لا تختلف كثيرا من حيث سياساتها وأهدافها وأيديولوجيات الداعين لها عن السياسات التي ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالي إبان مرحلة الثورة الصناعية (1750-1850). يقتبس حجازي في حاشية رقم (6) من تقديم الاقتصادي المصري البارز رمزي زكي للكتاب الألماني المعنون" Die Globaligierungsfalls" فيقول إن العولمة من خلال السياسات الليبرالية الحديثة التي تعتمد عليها، إنما ترسم لنا صورة المستقبل بالعودة للماضي السحيق للرأسمالية. فبعد قرن بلغت فيه الأفكار الاشتراكية والديمقراطية ومبادئ العدالة

---

15 Mazrui, Ali A. (1998) Globalization: Homogenization or Hegemonization. AJISS, 15 (Fall): 1-14

16 حجازي،احمد، مجدي. (1999)، مرجع سابق.

الاجتماعية مدى عال من الإنجازات.. تلوح الآن في الأفق حركة مضادة تقتلع كل ما حققته الطبقة العاملة والطبقات الوسطى من مكتسبات، كل هذه الأمور ليست في الحقيقة إلا عودة للأوضاع نفسها التي ميزت البدايات الأولى للنظام الرأسمالي... وهي أمور سوف تزداد سوءا مع السرعة التي تتحرك بها عجلات العولمة المستندة إلى الليبرالية الحديثة.

فالعولمة كما يراها جمهور من الغربيين أنفسهم المهتمين بحقوقهم ومستقبلهم، هي "عولمة للفقر والتفرقة." لذلك نجد في الحركات الاجتماعية الغربية مقاومة عنيفة لسياسات العولمة خاصة اتفاقيات التجارة الدولية. فخطر العولمة على الناس، (خاصة على حياتهم الاقتصادية والاجتماعية)، يصيب الجميع في الغرب أو في الشرق وعلى درجات متفاوتة. لكن الرابح الأول من العولمة خاصة في بداياتها هو راس المال الذي لا يعرف وطنا أو حتى قيما وأخلاقا. العولمة إذن عملية، مقصودة في الغالب وموجهة بشكل عميق من قبل حركة اقتصاديات السوق والاتفاقيات الدولية المصاحبة لها. فهذا التحرك الاقتصادي تعمل على حمايته منظومة قانونية عالميه ملزمة لكافة دول العالم فتضع قيودا جديده، تسهم في إعاقة تقدم الدول النامية، زيادة على ما تنعم به من قيود ذاتية وخارجية.

مظاهر العولمة:

مهما يكن من أمر ظاهرة العولمة كمصطلح أو مفهوم يعبر عن ظاهرة اجتماعية عالميه، فان لها مظاهر بارزه، وأخرى كامنة تعبر في مجموعها عن تلك الظاهرة القديمة المتجددة، ومن أبرزها[17]:

---

[17] Nyang, Sulayman. (1998). Conceptualizing Globalization , AJISS, 15 (Fall): Also Mazrui, Ibid and Siddiqui, Ibid.

1-تقريب المسافات الجغرافية وتسهيل الانتقال المادي للبشر والسلع وبتسهيلات متنوعة ومتعددة.

2-تسهيل وسائل الاتصال والتواصل الإليكترونية بين الناس بصوره متجددة ومتسارعة.

3-بروز ثقافة عالميه كإفراز لقوى العولمة ومظاهرها الكبرى وهي موجهة بالعوامل التالية:

أ- ظهور اللغة الإنجليزية كلغة عالميه.

ب. إدماج معظم الشعوب والمجتمعات في اقتصاد عالمي واحد، ذي أنماط استهلاكية متشابهة وتقسيم عالمي جديد للعمل.

ج. التوجه العالمي نحو العلم والتكنولوجيا.

د. الظهور التدريجي لنظام أخلاقي قيمي عالمي.

4-تجانس ومماثلة المجتمعات الإنسانية الذي ينتج من تبني مفردات ومفاهيم ونتاجات العلم والتقانة الغربية ونظمها الاجتماعية والسياسية و الاقتصادية.

5-الحرب الشاملة وإمكانية الدمار وعدم وجود منتصر مما يغلب الخوف ويدعم التوجه نحو العمل لسلام عالمي ونزع السلاح وتقليل مصادره.

قضايا العولمة وتحدياتها:

إن مظاهر العولمة تمثل قضايا وإشكاليات ذات حدين. حيث تؤدي إلى زيارة نفوذ قوى العولمة ومن جهة أخرى فإنها تضعف من مقدرات وعناصر قوة البلدان الأخرى مستوردة مظاهر ومنتجات العولمة. ومن هذه المظاهر/ التحديات:

الهيمنة والتجانس.

من ابرز مظاهر العولمة التي تناولها المفكرون والكتاب موضوع التجانس[18]. إن الارتقاء بالثقافات إلى الطور العالمي سيسمح ببروز مفاهيم وقيم ومواقف وسلوكيات إنسانية مشتركة أو عابرة لكل المناطق الحضارية الثقافية. هذا التجانس الظاهري في (الطعام واللباس والعادات والعمل) هو إفراز للحضارة المادية ومنتجاتها ونظمها وهي تؤدي وظيفة للمنتجين باصطناع أذواق، أو نظم أو أساليب تسوق وتوزيع تخدم تدفق السلع وتضمن الربح الوفير للمنتجين[19]. ويرى المزروعي أن التجانس، يحمل في جوهره هيمنة ثقافة الغرب الرأسمالي بكافة عناصرها وأيديولوجياتها المادية والفردية. فالتجانس ليس نتاج تشارك أو تراض بين البشر أو نتاج قيم مشتركة وتآلفات، لكنه نتاج حركة السوق ومظاهر عولمة الاقتصاد ورأس المال وترافق قيمه مع حركته. الرأسمالية بطبيعتها الاستغلالية النفعية تصنع الرغبات والغرائز فهي تصنع الإنسان ذي البعد الواحد. داء الرأسمالية هذا يصيب الإنسان أينما كان سواء كان في الغرب أو في الشرق.

إن هذا التجانس المصطنع هو عملية إحلال ثقافي وإزاحة قيمية لصالح قيم وثقافة العولمة. فزيادة مساحة التجانس ذي الأصل الدخيل هو على حساب التنوع الثقافي أو الخصوصية الثقافية للمجتمعات الإنسانية. فان تكن هذه المظاهر الثقافية الاجتماعية مفروضة رغبا أو رهبا فإنها لا تعبر عن تشارك حقيقي بل عملية طمس لعناصر ثقافية محلية مفسحة المجال لعناصر ثقافة الاستهلاك والمادية الفردية لأن تتمكن من أرض و مجتمعات جديدة.

---

18 عبدالله عبد الخالق. (1999). "العولمة: جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها". عالم الفكر، المجلد 28 /عدد2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون. وMazrui, Ali A. opcit

19 Mazrui, Ali A.opcit

الدولة والمجتمع والسيادة:

من تحديات العولمة المتوقعة إزالة أو تهميش الحدود السياسية للدول وكذلك إضعاف الدور الداخلي للدولة في التوجيه والإعلام والاقتصاد والتنشئة وتقديم الخدمات الاجتماعية والصحية. هنا تخوف مشروع على السيادة الوطنية فيصبح التوجيه والتأثير الوطني والدولي هو لراس المال، وما يتمثل به من شركات عملاقة متعدية الجنسيات أو تكتلات اقتصادية دولية هائلة. إن الأهمية الاجتماعية للدولة تتناسب ودورها الأمني والاقتصادي والاجتماعي وما تحققه من رفاه واستقرار وأمن لمواطنيها. وكذلك ما تتيحه لمواطنيها من فرص متكافئة وعادله تيسر لهم سبل تحقيق طموحاتهم ورغباتهم المشروعة، وأداء واجباتهم تجاه مجتمعهم ومواطنيهم. إن أي خلل في هذا الترتيب المجتمعي بين الدولة والأفراد ومؤسسات المجتمع قد يؤدي إلى اهتزاز الثقة المتبادلة أو إلى ضعف الترابط بين هذه الأطراف.

على انه اذا تجاوزنا هذا الجانب السلبي من العولمة فيمكن أن نرى جانبا إيجابيا لهذا المنزع العولمي نحو تضيق نطاق عمل الحكومة على وجه التحديد وزيادة اتساع باقي مؤسسات المجتمع. إن الدولة (أو النظام السياسي) هو أحد أركان بناء أي مجتمع. وللنظام السياسي واجبات أساسيه وجد لأجلها وعلى قمتها حفظ الأمن وتامين الاستقرار والسلامة وكذلك الإشراف والتوجيه لباقي النظم الاجتماعية. لقد كان نطاق الدولة يتسع ويضيق تبعا لأيديولوجيات التنظيم السياسي والاجتماعي السائدة. فدول كان دورها محدودا، ودول كان دورها وتأثيرها واسعا وشاملا إلى درجة تحدد للناس ماذا يلبسون ماذا يعملون وكم ينجبون.

لا ضير من أن تتخصص النظم السياسية أو الدول بوظائفها الجوهرية من (حفظ الأمن والسلام والسيادة المحلية وحماية المجتمع) على أن تتيح مساحة أكبر لمؤسسات وقوى المجتمع المدني لتؤدي دورها في البناء والإصلاح الاجتماعي.

إن اتساع سيادة الدولة وتحملها أعباء كثيرة وعدم قدرتها على الإيفاء بهذه الأحمال فيه إضعاف لفاعلية الدولة وتعطيل لباقي عناصر المجتمع واتكالها على الدولة. هذا ما يمكن أن يحصل للفئات التي تركن إلى مساعدة الدولة وتقنع بعيش الحد الأدنى دون نزوع وتوثب لآفاق أعلى في خدمة الذات أو المجتمع.

اذا كانت العولمة تدعو إلى اتساع رقعة المجتمع ومؤسساته وان يجري تفعيل اكبر لقوى المجتمع غير السياسية، خاصة تلك التي تقدم خدمات تعليمية أو اجتماعية أو إرشادية أو اقتصادية. أكاد ازعم أن العولمة ستؤدي إلى زيادة الدور المحلي للمجتمعات **فكلما زادت وتعولمت القضايا والمشكلات كانت الحلول محلية بشكل اكبر.** فالحلول لا تكون إلا محلية بالدرجة الأولى. لا ضير في ازدياد فعالية عناصر المجتمع بل قد يكون في هذا توازن بين قوى المجتمع المتنوعة فلا تطغى طبقة أو فئة على أخرى. فالتقاطعات المتعددة للبنى الاجتماعية المتنوعة تصنع تيقظا وتعددا للمصالح والمنافع والقيم يجعل من المحاسبة والمراقبة المتبادلة أمراً طبيعيا.

كذلك ربما أدى تخصص الدولة في أدوارها الرئيسة إلى إفساح المجال أمام الدول للدخول في علاقات وتشاركات تؤدي إلى تنسيق وتوحد افضل خاصة بين الدول ذات القسط المشترك من المقومات الثقافية مثل دول العالم العربي. فالمجتمعات العربية الإسلامية التي تستمد من الثقافة الإسلامية، تتشابه وتلتقي فيها مؤسسات المجتمع المدني مما يحفز ويشجع الدول أن تنهج سبيل التلاقي والتقارب السياسي منسقة مواقفها وفعلها العالمي الذي لا مفر منه في هذا العالم الزاخر بالتكتلات الاقتصادية والسياسية. ربما كان من الأجدى والأنفع لمشاريع الوحدة العربية أن تبدأ من تلاقي وتقارب مؤسسات المجتمع المدني. قد يكون من أسباب إخفاق مشاريع الوحدة العربية أنها بدأت بالعنصر الأصعب "التوحد السياسي" ولم تبدأ من الجانب المجتمعي. بهذا كان التضاد السياسي مبعثا لتخالف وتدابر مجتمعي. فلم تتحقق آمال الوحدة ولم ترسخ بشكل مجتمعي مؤسسي. إن المجتمع الموحد هو أساس الوحدة السياسية. لنتذكر أن

عالما أوروبيا قام من أنقاض الحرب والدمار وبدأ من مصنع حديد وصلب مشترك بين العدوتين ألمانيا وفرنسا. فأدى هذا التشارك الصناعي وبخطوات متدرجة إلى وحده أوروبية اقتصادية وبشريه تتجه بقوة نحو الوحدة السياسية. ما كانت هذه الوحدة لتكون لولا عمليات بناء أسسها المكينة وركائزها القوية في الاقتصاد والمؤسسات والنظم والقناعات.

تحدي الذات والهوية:

إن الهوية هي انعكاس ثقافة المجتمع على شخصيات الأفراد ورؤيتهم لأنفسهم. والهوية بالنسبة للمجتمع هي المظهر العام للسلوك والأفكار التي تميزه عن غيره من المجتمعات. الهوية كما يراها الدوري[20] هي ما يشخص الذات ويميزها، ويرى أن دور الإسلام كان محوريا في تكوين الأمة والثقافة العربية وتحديد هويتها فالإسلام رسخ العربية ووسعها أفقا وثقافة وكان دوره كبيرا في أن تكون العربية قاعدة العروبة. فالهوية تبنى وتنشأ على صورة الثقافة بمعناها المجتمعي وما يوجهها من قيم وأعراف وعقائد وسلوكيات. ويكاد يكون موضوع تحدي العولمة للهوية والذات من ابرز ما يجمع عليه دارسو العولمة وناقدوها[21].

يرى إبراهيم[22] انه قد "ارتبط سؤال الهوية بعملية العولمة باعتباره القضية المحورية والذي يعبر عن التحدي الحضاري الحقيقي الذي يشهده العالم العربي والإسلامي مع نهاية الألفية الثانية تكوينات الهوية هذه من قيم الإسلام

---

[20] الدوري، عبد العزيز. (1999). "الهوية الثقافية العربية والتحديات". المستقبل العربي. العدد 248 (تشرين أول). بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

[21] أنظر مثلا: بلقزيز، عبد الإله. (1998). " العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة"، المستقبل العربي، العدد 29". آذار. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. و الجابري، محمد عابد. (1993،أب). "الثقافة العربية والاستقلال الثقافي". المستقبل العربي عدد:174. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية.

[22] إبراهيم، حيدر. (1999). "العولمة وجدل الهوية الثقافية". عالم الفكر، المجلد 28/عدد2، (أكتوبر، ديسمبر). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون.

وسلوكياته ولغته هي محاور تتعرض للهجوم من قبل قوى العولمة كما مر سابقا. إن عولمة اللغة الإنجليزية وإشاعة قيم المادية تشويه لصورة الهوية الشخصية العربية الإسلامية الأصلية.

من عمق الغرب يقدم خان (Khan)[23] تحليلات عميقة للهوية الإسلامية وعناصر بنائها وتكويناتها الداخلية والخارجية، ويبين كيف أن قوى العولمة تؤدي إلى تشويه البنية الجوهرية للهوية. كما يؤكد **خان**[24] أن العولمة ليست تلاقي ثقافات أو سياسات أو اقتصاديات لكنها إعادة تشكيل لمختلف البنى المحلية لتطويعها لرأس المال العالمي وحاجاته الثقافية. ويحذر مقتدر خان قائلا انه "اذا سمح المسلمون لغيرهم بتشكيل قيمهم وهويتهم فانهم سينتهون من الفعل لمصلحتهم الخاصة. إذا نجح الآخرون في تشكيل قيم وهوية المسلمين فستكون سلوكيات المسلمين وتصرفاتهم تصب في مصلحة المؤثرين وستحدث تأثيرات عظيمة الخطر للمسلمين أنفسهم." يلمح خان في تحليله هنا إلى فهم نفسي-اجتماعي للذات والهوية باعتبارها موجها للسلوك والفعل. فإذا اختل تكوين الهوية (الذات) واختل تركيب القيم وفقدت المعايير اتساقها الداخلي وتسللت في أوصالها قيم دخيلة، فإن مجمل شخصية الفرد (والمجتمع) سوف تختل. هذا الاختلال وعدم التناغم في الشخصية والهوية سوف يؤدي إلى اعتلال سلوكي يؤدي إلى انفصام في شخصية المجتمع وأفراده.

للهوية حسب الجابري[25] ثلاث مستويات هي الهوية الفردية والهوية المجتمعية والهوية الوطنية (أو القومية). والعلاقة بين هذه المستويات متغيرة بحسب الظروف والأحوال وتتحدد أساسا بنوع "الآخر" الذي تتعامل معه. ويرى الجابري أن ثقافة الاختراق تقوم على جملة أوهام هدفها "التطبيع" مع

---

23 Khan, Mugtader, M.A (1998). Constructing Identity in Glocal Politics , AJISS, 15(Fall): 81.

24 Khan, Mugtader, Ibid.

25 الجابري، محمد عابد. (1993،أب). "الثقافة العربية والاستقلال الثقافي". **المستقبل العربي** عدد:174. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية

الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضاري. ومع التطبيع ؤوالهيمنة والاستسلام لعملية الاستتباع الحضاري يأتي فقدان الشعور بالانتماء لوطن أو أمة أو دولة. بالتالي إفراغ الهوية الثقافية من كل محتوى. من جانب آخر يرى الجابري[26] أن العولمه تؤدي إلى تكريس الثنائيات والانشطار في الهوية الثقافية العربية. تلك الثنائيات وليدة عهد التقهقر وعهد التصارع مع الغرب. فصدمة العولمه تؤدي إرتداد إلى الذات بدافع الحرص على الوجود، فيحصل إما انكفاء أو ذوبان أو صراع ين ثنائيات المادي والروحي، أو التراث والمعاصرة وما إلى ذلك من تناقضات في البنية الفكرية الثقافية لهذه الأمة. لهذا يؤكد الجابري ان حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية بمستوياتها الثلاثة لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العلم والتقانة وفي مقدمتها العقلانية و الديمقراطية. أبو ربيع[27] يدعو المسلمين وهم يواجهون العولمة إلى أن يستحيوا أخلاق الإسلام في الاجتماع والمال والاقتصاد وذلك لمحاربة الميول المادية الإستتباعية التشويهية للعولمة. ويؤكد أن من الأهمية إحياء شعور (الأمة) التي تواجه هجمات الفردية والتي أصبحت قاعدة يومية في المجتمعات الرأسمالية وتوابعها.

إن خطورة العولمة الثقافية تصبح اكبر إذا صح زعم Waters في كتابه الصادر سنة (1995) حول العولمة والذي عرضه Pennel[28] حيث يقول ووترز "في عالم معولم حقا سوف تسود ثقافة واحدة فقط ولن يوجد بناء حكومة مركزي". ويرى ووترز أن العوامل الثقافية قابلة للعولمة، وأن عولمة المجالات الاقتصادية والسياسية تعتمد بشكل كلي على المستوى الذي تتساوق فيه هذه

---

26 المرجع السابق

27 Abu-Rabi, Ibrahim. (1998). Globalization: A Contemporary Response , AJISS, 15 (Fall): 15-44.

28 Pennel, John, A. (1998). Globalization: Myth or Reality? AJISS, 13 (Fall): 107-117.

الأمور. بمعنى آخر أن يصبح السلوك الاقتصادي والسياسي سلوكا رمزيا مدمجا في ثقافة المجتمعات. من هنا يرى المدقق في اتفاقيات الشراكة المتوسطية وغيرها التأكيد والحرص الشديد على إحداث تغيرات قيمية ثقافية واتجاهات سلوكية مناسبة، لإنسان جديد يتسق وقيم ومتطلبات الشراكة الاقتصادية. فالعولمة إذن تصنع إنسانها على عينها وتصبغه بصبغتها.

خلاصة الأمر إن الهوية هي من أهم أركان بناء شخصية الأمة وعناصر تميزها بل وحياتها واستمرارها. وهي أولى بالعناية والحماية في مواجهة العولمة ومظاهرها التي تستهدف الهوية فتفككها وربما تشوهها.

العولمة وكشف العلل:

ستساهم مجريات وفعاليات العولمة خاصة الاقتصادية منها باكتشاف وإبراز مزيد من العيوب والعلل الموجودة في البنية السلوكية والقيمية للمجتمعات خاصة المتخلفة منها، والتي لا تزال في موقع اليد السفلي. لذلك من المتوقع أن تستبين سبيل السالكين ممن يتبعون الأصول الثوابت وتستبين القيم والسلوكيات الجديرة بالبقاء وتلك المرشحة للانتهاء. سوف ينتج تمايز بين الراسخ والمتغير في ثقافات وعادات الشعوب. لا بد من إزالة الأحمال الزائدة على جوهر ثقافتنا وحضارتنا الإسلامية خاصة تلك النتاجات التي تكرس كسب العرب والمسلمين، في فترات زمنية ذات خصوصية، بالذات تلك المرتبطة بعادات وتقاليد وأعراف متعلقة بزمان ومكان معينين وليس بالعقيدة وجوهر الرسالة. لا بد كذلك من تنقية سلم القيم الاجتماعية والسلوكية وإبقاء واستحياء قيم الإيجابية والإنجازية واليد العليا والتسابق بالخيرات والطهارة الفردية والمجتمعية وقيم وسلوكيات التعاضد والتراحم والبنيان المرصوص.

ثالثا: الاستجابـــــة:

ما سبق هو تحليل وتوصيف لظاهرتين اجتماعيتين أساسيتين هما الثقافة والعولمة. وبعد بيان طبيعة كل منهما ومظاهرهما وما تشكله إحداهما (العولمة) للأخرى (الثقافة) من تحديات وإشكاليات. لا بد من كلمة ختام حول اوجه الاستجابة والرد الواعي على هذه التحديات وكذلك إزالة للأوهام التي تعلق بكل من المفهومين والعلاقة بينهما. فيما يتبع مقترحات تسهم في بناء استراتيجية الاستجابة الفاعلة، وتكون الاستجابة على مستويين، هما:

المستوى الفكري:

1. الثقة بالنفس: القاعدة الآمنة

ربما يجب أن تكون هذه هي النقطة الأولى والأولى بالعناية. فالانطلاق من ثقة عميقة بالنفس تشكل قاعدة آمنة مستقرة تسمح بالتفاعل مع الآخرين. لن نكن منصفين ولا فاعلين إذا انطلقنا في تحليلنا وعملنا من اضعف عناصر قوة امتنا مقابل أقوى عناصر العولمة. فمقابلة قوة العولمة بضعف أمتنا فيه إحباط وكبت لعوامل الاندفاع والاستجابة الفاعلة. من الأفضل أن نتلمس في هذا الخضم اللجي من التحديات بوادر الأمل وبراعم القوة والمنعة التي تكمن في امتنا ومكوناتها الفاعلة ومن جانب آخر يحسن كذلك تعرف إيجابيات العولمة ومحاولة تعظيم أثرها بالتفاعل الإيجابي معها وحسن استثمارها. أن ننطلق في مواجهتنا للتحديات من مكامن القوة وعناصرها في امتنا افضل كثيرا من دوام اجترار الماسي والتغني بالآلام وحوالك الأيام.

لا بد من استنهاض وسائل الحصانة الذاتية وتفعيل سبل التنشئة والتربية الوطنية الإسلامية وغرس القيم وتمكين الانتماء من نفوس وعقول الأجيال

الجديدة. لا بد من إعطاء الجيل الجديد المتجدد ما يبني شخصيته ويحصن سلوكه ويرفع ثقته بنفسه ويشد عزيمته.

2. إبراز عالمية الإسلام وإنسانيته

الإسلام خاتم الأديان، جاء رحمة للعالمين يهديهم سبل السلام و يضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم. لذا ينبغي على المسلمين إحياء فهمهم لعالمية الإسلام وتوجهاته الإنسانية ونقلها إلى عالم الواقع تحقيقا للعدل ونشرا لمكارم الأخلاق وحماية للمستضعفين، ومساعدة للفقراء والمساكين الذين يعج بهم العالم ويتزايدون بكثرة بفضل اقتصاديات العولمة. إن الإسلام جاء للناس كافة الذين خلقوا من نفس واحدة فاصبحوا شعوبا وقبائل لتتعارف وتتلاقى. هذه القيم والتعاليم الإسلامية العالمية يلزم تجديد الإيمان بها ونشرها على العالمين لتكن إسهاما إسلاميا في هذا العالم، وكذلك تحقيقا لواجب البلاغ على الناس فان لم يكن الإسلام للناس كافة فلماذا البلاغ المبين مطلوب من المسلمين.

3. استحياء التراث الناهض

إن في التراث زخما ثقافيا ونتاجا عظيما لحضارة إسلامية عريقة، فيها تجربة إنسانية في العالمية الحميمة، حيث تشاركت شعوب متعددة في اصطناع حضارة يسهم فيها المسلم وغير المسلم حضارة احتواء لا إقصاء، عدالة لا استغلال، أمن لا خوف. إن التراث وخاصة النافع منه يشكل دافعا قويا للأجيال الجديدة ويعطيها عمقا وأصالة في عبق التاريخ ويسمح لها بالامتداد في أفق الحاضر، واستشراف المستقبل. يدخل أيضاً في عملية استحياء التراث استنهاض الإسهام الإسلامي في بناء الحضارة الغربية المعاصرة. فالإسلام وحضارته كان لهما دور محوري في صعود الحضارة الغربية، يعترف به المنصفون ويتغاضى عنه المجحفون. لكن البحث العلمي المعمق يبين مدى الدين العظيم الذي تدين به الحضارة الغربية للإسلام وحضارته وشعوبه. لا بد من

الاعتراف بهذا الإسهام حيث فوق انه يحقق الإنصاف، إلا انه كذلك يبين أن الحضارات الإنسانية لا تقوم وحدها فهي نتاج جهود البشرية جمعاء وليس شعبا واحدا وان كانت الغلبة أحيانا لشعب أو أمة واحدة.

4. تحديد منهجي للعلاقة مع الغرب

إن تحدي العولمة ليس بدعا من التحديات فلقد سبق أن واجهت امتنا مثل هذه التحديات والأخطار الحقيقية. هذا التحدي ما هو إلا امتداد لتحدي العلاقة مع الغرب الرأسمالي الصناعي، ومظاهر العولمة ومخاطرها ما هي إلا تطوير وتوسيع لمظاهر حضارة الغرب وأطماعه الاستعمارية الإستلابية. الجديد في الأمر هو تسارع هذا المد الزاحف وتسلحه بثورة المعلومات وتقاناتها المتجددة التي تسمح له بنشر أفكاره وقيمه بسهولة ويسر. كذلك فهي معززة بشرعية قانونية دولية. إن تحديد طبيعة العلاقة مع الغرب بثقافته وفكره وتقانته وسياسته من أولى المهام التي لا بد من الحسم فيها. لا يتسع المجال هنا للتفصيل اكثر في توصيف علاقة سليمة بين الطرفين إن أمكن بناء مثل هذه العلاقة بين طرفين غير متكافئين[29].

5. إدراك التنوع الثقافي والترحيب به وحسن إدارته

إن التنوع الثقافي بمعناه الاجتماعي الشامل هو حقيقة إنسانية دائمة دوام الوجود الإنساني ولو شاء الله (جل جلاله) لجعل الناس أمة واحدة ولكن خلقهم من نفس واحدة وجعلهم شعوبا وقبائل للتعارف أي لتتواصل وتتحاور

---

[29] Aminrazwi, M. (1996). Medieval Philosophical Discourse and Muslim-Christian Dialogue , The American Journal of Islamic Social Sciences, (AJISS) Vo. 13 (Fall) No.3: 382-388, Braibanti, Ralph. (1999). Islam and the West: Common Cause or clash? AJISS, 16 (Spring): 1-40, Nasr, Sayyed Hossein. (1996). Islam and the West: Yesterday and Today , AJISS, Vol.13 (Winter) No. 4: 551-562 and Yamani, Mohammed, A. (1997). Islam and the West: The Need for Mutual Understanding, (AJISS) 14 (Spring): 87-98

وتتعايش لا لتتقاتل وتتحارب وتتصارع. فإدراك الاختلاف والتنوع الثقافي والفكري والمذهبي هو من ضرورات التعايش الاجتماعي ومن دواعي قوة المجتمع الإنساني. التنوع إيجابي وينبغي النظر إليه كذلك لا على انه أمر سلبي أو غير طبيعي. إن إدراك التنوع والاختلاف تلزمه منهجيه في الفهم والتعامل والإدارة فلا يكفي أن ندرك الاختلاف ولكن أن نضع له منهجيه وسبل تعامل متسقة مع مرجعيتنا العقائدية والقيمية ومحققة لمصالحنا الوطنية والقومية.

المستوى العملـــــي:

6. تعميق وتأصيل العمل الاجتماعي المحلي ومن ثم العالمي

ينبغي حين الاستجابة للتطورات المتسارعة متعدية الجنسيات والحدود أن لا نغفل عن العمل الاجتماعي المحلي بالدرجة الأولى. إن حركة العولمة تصاحبها حركة عمل اجتماعي محلي. إن زيادة ملامح ومظاهر العولمة تقتضي العمل المحلي المحكم. فإذا كانت المشكلات والتحديات عالمية فان حلولها ستكون محلية في نهاية أمرها. بهذا لا بد من تفعيل وزيادة فاعلية الموارد والمصادر المحلية البشرية والمادية، كذلك تمكين قوى المجتمع المحلي لتأخذ دورها في الإسهام في حل مشاكلها وتحسين أدائها بمشاركة حقيقية فاعلة لا صورية شكلية.

7. الإسهام الإيجابي في مسيرة الحضارة الإنسانية

لا يمكن الاستمرار في حالة الإعالة على منتجات الحضارة الغربية وغيرها والاكتفاء باستهلاكها ونقد قيمها وأفكارها. هذه التبعية الاستهلاكية والعجز الحضاري ينبغي توقفهما أو أضعف الإيمان أن تشرع *امتنا* بتقديم إسهامات معتبرة في حضارة اليوم. على المسلمين والعرب أن يبادروا بالإسهام الحضاري الحقيقي واستحياء علوم الإيمان الكونية الطبيعية التي تزيد من فاعلية تحقق الاستخلاف وعمارة الأرض. لابد أيضا من انتهاج فقه تفاعلي فوق محلي

يتجاوب ويتفاعل مع مظاهر العولمة وتشكلاتها العالمية، والتوجه نحو فقه مجتمعي عام وفقه سياسات اجتماعية وفقه الظواهر الاجتماعية الكبرى من ثقافات وأجناس وتكتلات سياسية.

هذا الفقه الأكبر المرغوب ليس قانونا أو قيودا على حرية التفكير وليس تضييقا لمساحة المباح الشاسعة، لكنه انطلاق في هذه الساحة فهما لها وتوسيعا لإمكانياتها. الفقه الفردي والقانوني العادي هما محددات ومنظمات للسلوك، فقه الكون أو الفقه الأكبر هو إطلاق شغف التفكير والتفكر في هذا الكون الطبيعي الاجتماعي بضوابط بسيطة- لا تتفكر في ذات الله (جل جلاله) وتفكروا في آلائه وآياته." لا بد من ترجمة قيم الإسلام إلى مبادئ ونظم وسلوكيات ومهارات ونماذج عمل وإنجاز. لا بد من الانتقال من الحديث عن المبادئ إلى الحديث في الكيفيات والبرامج الفاعلة، ممكنة التنفيذ متقنة الأداء.

8- العمل المشترك والإئتمار مع قوى الخير في العالم

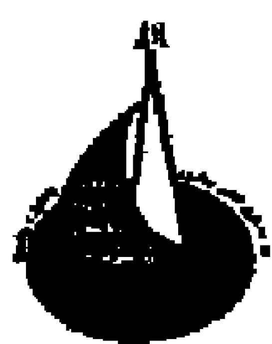
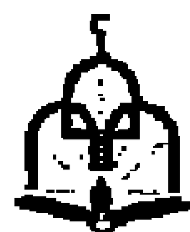
إن مخاطر العولمة ومظالم الاستغلال وسلبيات تهميش ملايين البشر لصالح قلة من ذوي المال والثروة تصيب جميع البشر أو أكثرهم. هناك كثير من أبناء الغرب نهضوا لمقاومة الظلم والاستغلال، فيحسن الالتقاء بهم ومع كل من يقاوم النزعات المادية والاستغلالية، فمعاناة البشر واحدة. إن من عالمية الإسلام وإنسانيته العمل لصالح البشر كل البشر وليس فقط للمسلمين وإلا فكيف يكون الإسلام رحمة للعالمين ونصرة للمستضعفين.

الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية

الدكتور رحيل محمد غرايبة

يقدم هذا الكتاب محاولة فقهية معاصرة باسلوب علمي جاد من أجل صياغة نظرية اسلامية تعالج حقوق المواطن السياسية، وتاصيلها شرعيا بلغة العصر، دون إغفال مبدا المقارنة مع الأفكار الأخرى.

يعالج الكاتب حق الترشيح لكل من استجمع الشروط والمؤهلات التي تجعله قادرا على الاضطلاع بمسؤولية رئاسة الدولة او عضوية المجالس الشورية "أهل الحل والعقد" الذين يملكون ولاية النيابة عن الأمة في أمورها العامة.

ويشير الغرايبة الى حق الانتخاب الذي يعبر عن إرادة الامة صاحبة الحق في اختيار اعضاء السلطة التنفيذية والتشريعية، وفي مراقبتهم وتقويمهم وعزلهم عندما يستحقون العزل. ويعالج حق الشورى وحق تشكيل الأحزاب السياسية، والحق في المعارضة السياسية القائمة على تقديم النصيحة والبحث عن الصواب، وفق القوانين الشرعية المقرة.

كذلك يوضح حقوق المراة السياسية، التي كلفها الله، عز وجل، بمشاركة الرجل في جميع أنواع المسؤولية، لتحقيق مهمة الاستخلاف في الأرض، ضمن أطر الشريعة القائمة على توزيع الأدوار وفق القدرات وخصائص الخلق وقيم الفضيلة.

يقع الكتاب في ٥٦٠ صفحة، وهو من إصدار المعهد العالمي للفكر الاسلامي بالاشتراك مع دار المنار للنشر والتوزيع بالأردن.

رأي وحوار:

الفهم المقاصدي: "ضرب" المرأة وسيلة لحل الخلافات الزوجيـــة: رؤية منهجية

عبد الحميد أحمد أبو سليمان*

في إطار منهجية التعامل المباشر مع آي القرآن الكريم، دراسة وتأملاً وتدبراً ومقارنة وفهماً، وفي إطار منهجية رد جزئيات الشريعة إلى كلياتها، ورد الوسائل إلى المقاصد والغايات، يأتي هذا البحث الاجتهادي معالجاً إحدى القضايا الساخنة في فقه العلاقات الأسرية، ليقدم نموذجاً منهجياً للتعامل مع الكتاب والسنة والفقه والتراث، متفقاً ومختلفاً مع اجتهادات سابقة تراكمت عبر الزمن، واختلطت بها ثقافات وتقاليد وملابسات الزمان والمكان، الأمر الذي تحرص المجلة على طرحه على العقل المسلم المعاصر، بغية تحريك طاقاته وتفعيل إمكاناته في النظر والتدبر والتحليل والحوار الموضوعي البناء.

التحرير

يواجه المنافحون عن الإسلام والمدافعون عن حقوق الإنسان فيه حيرة في قضية حق الزوج ضرب زوجه الناشز النفور المستعصية عليه، واتخاذ هذا الضرب وسيلة من وسائل حلّ النزاع بينهما، ولا تخفى أسباب تلك الحيرة ودواعيها في عالم اليوم إذا استصحبنا ظروف الأمة اليوم والعالم من حولها، وتردي حقوق الإنسان فيها، والهجمــة الثقافية والحضارية الضارية عليها.

---

* رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي ورئيس مؤسسة تنمية الناشئة / الولايات المتحدة الأمريكية

ورغم أنني جوبهت بالعديد من الشبهات عن الإسلام حين كنت على مقاعد الدراسة، خاصة في مرحلة الدراسات العليا في البلاد الغربية، وأثناء العمل الإسلامي الشبابي من خلال نشاطات "اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا"، و "الندوة العالمية للشباب الإسلامي"، إلا أنني كنت دائماً، ولأسباب فكرية منهجية، أجد الحل المقنع والفهم المرضي لأي شبهة من تلك الشبهات وذلك لأنني أوقن منذ نعومـــة أظافري بصدق الرسالة المحمدية، يقيناً قائماً على فكر وعلى رؤية تســتند إلى أسس عقلية منهجية مبدئية[1]، وبذلك لم يعد لدي مشكلة مما يعني أن الفكر عندي واضح، ولكنه قد يواجه بعض المشكلات التي تحتاج إلى الصبر والمثابرة في البحث والنظر، فالفكر واضح لا يعتريه "شك" ولكن قد تواجهه "إشكالات" وفرق بين "الشك" و "الإشكال"، فالشك عائق و مثبط أما الإشكال فمحفز ومنشط وداع إلى الفكر والعمل والبحث والتنقيب والاجتهاد، ولذلك كنت - ولا أزال - كلما أثيرت أمامي شبهة عن الإسلام أرى أنها إشكال لا شكٌ فانصرف إلى التأمل والبحث معتمداً منهج المعرفة الإسلامية الأصيل في الشمول المنهجي بين تكامل آيات الوحي وآيات الكون ومبادئ العقل، فبدون معرفة موضوع الإشكال وما ينطوي عليه من سنن وحال لا يمكن فهم دلالات الوحي و هدايته. ولذلك فإنّ منهجي في النظر أن أتوجـــه أولاً إلى موضوع الخلاف وأتبين طبيعته الموضوعية وما يتعلق به من السنن والطبائع التي أودعها الله فيه، وما تحيط به من الظروف الزمانية والمكانية، حتى يمكنني فهم دلالة آيات الوحي ومقاصده وأهدافه بشأن موضوع الخلاف أو الشبهة، لأنّ من يبدأ بالنظر في الأحكام أولاً كثيراً ما يكون مقلداً تحول دون رؤيته الشمولية للواقع والطبائع وعلاقتها بالشريعة كوابح ثقافة التقليد والمتابعة المصحوبة بعوامل الخوف والرهبة من الخوض في مجالات القدسية، والتي كثيراً ما يصحبها ويعمقها أيضاً الجهل بالدراسات الاجتماعيـــة المتعلقة بالواقع والطبائع، ولم يخب ظني قط في جدوى هذا المنهج الشمولي لأنتهي

1 عبد الحميد أبو سليمان: "ظاهرية ابن حزم وإعجاز الرسالة المحمدية": مجلة التجديد تصدر عن الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، السنة الثانية، العدد الثالث، فبراير 1998م.

بوساطته إلى فهم مُرْضٍ مُقْنِعٍ لا يتنكر لأي مبدأ من مبادئ الشريعة وقيم الأخلاق والكرامة الإنسانية[2].

ولذلك لم يكن من الصعب عليّ أن ألحظ تطلع المنافحين عن حقوق الإنسان في الإسلام إلى حل وفهم يرفع الجور والعسف عن المرأة، ويرد شبهة إمكان ظلمها والتنكيل بها باسم الإسلام، خاصة في ظل ظروف معاناة المرأة ووضعها المتدني في كثير من ثقافات بلاد العالم، ولضعفها النسبي أمام الرجل جسدياً، ولارتباط الطفل وحاجاته المادية والعاطفية المباشرة بها، مع ما تعانيه المجتمعات الإسلامية بشكل عام من فقر وجهل وتخلف، تركت آثارها على المرأة أكثر من سواها، علاوة على انتهاكات حقوق الإنسان في هذه المجتمعات بسبب تفشي الاستبداد والمظالم الاجتماعية التي أصابت أفراد هذه المجتمعات كافة وهددت حقوقهم وكرامتهم.

ولانشغالي بمسئوليات أُخر لم أتمكن من الانصراف إلى التفكير في ما يمر بي من إشكالات ومنها إشكال "ضرب" المرأة ولم أتوفر على النظر في هذا الإشكال وحقيقة موقف الإسلام منه.

ولكن قُدِّر لي أخيراً أن أعود إلى العمل الفكري وأصرف همي إلى النظر في ظاهرة تخلف الأمة والأسباب الفكرية الكامنة خلفها، وفي أسباب عجز مشروعها الحضاري حتى اليوم عن تحقيق أهدافه السامية التي يسعى جاهداً إلى تحقيقها رغم المحاولات الكثيرة المتتالية لأكثر من ألف سنة، حين أطلق الإمام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ/ 1111م) صيحته في: "إحياء علوم الدين"، و "تهافت الفلاسفة".

هذا ولما كانت العناية بـ "الطفولة" قد غُيِّبت في المشروع الحضاري الإسلامي رغم أنها المنطلق المعرفي والوجداني لإعادة الشخصية الإسلامية، والشرط الأساس لنهضة الأمة، فقد صرفت همي إلى النظر والبحث في أمرها، فقادني ذلك إلى النظر والبحث في أمر "الأسرة" باعتبارها المحضن الأساس لتكوين شخصية

---

2 أنظر كتاب: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية. وترجمه إلى العربية الأستاذ الدكتور ناصر البريك – الرياض – المملكة العربية السعودية 1993م.

الطفل والوعاء الذي يتم فيه إعادة هذه الصياغـــة، اعتماداً على الدافع الفطري لدى الوالدين في تنشئة أطفالهم حسب رؤيتهم وقناعتهم. إذ لا يمكننا اليوم إيجاد محضن مادي مستقل منعزل، يمارس فيه الإصلاحيون مهمـــة إعادة التربية وتنشئة جيل يتمتع بصفات الجرأة والإقدام والمبادرة، لمواجهة التحديات القائمة كما فعل سيدنا موسى عليه السلام مع بني إسرائيل، الذين استعبدوا في مصر، فأخذهم إلى أرض "سيناء" يجوبون بواديها أربعين عاماً لينشأ جيل من المؤمنين الأحرار الشجعان القادرين على إتقان الأداء وبناء الأمـــة يخلف جيل الأرقاء الجبناء العاجزين.

(وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكاً وآتاكم ما لم يؤت أحداً من العالمين ♦ يقوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خسرين ♦ قالوا يموسى إن فيها قوماً جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا دخلون ♦ قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غلبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ♦ قالوا يموسى إنا لن ندخلها أبداً ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقتلا إنا ههنا قعدون ♦ قال رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفسقين ♦ قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفسقين) المائدة 20-26

والنظر الى دور الأسرة التربوي لابد أن يقودنا إلى البحث والنظر في بناء الأسرة وعلاقاتها والأبعاد المؤثرة على دورها التربوي للطفل والجيل الناشئ ومكوناتهما المعرفية والروحية والنفســية والوجدانيـــة.

وهنا وجدت نفسي وجهاً لوجـــه مع قضية "الضرب" في علاقات الحياة الزوجيـــة، وعلاقـــة الأبوة والأمومـــة، وعلاقـــة الرجل والمرأة، وعلاقـــة الإنسان بالإنسان.

ومن منطلق النظر والبحث المنهجي كان على أن ألتزم شمولية البحث بالنظر في مختلف جوانب الموضوع وعلاقاته وصورته الكبرى، كما كان على أن ألتزم

الانضباط المنهجي فلا يطغى الجزء على الكل، ولا تلقي الملابسات والحوادث العارضة المبدأ أو المقصد العام، وأن أضع الأمور موضعها الصحيح، كما كان عليّ أيضاً أن أتوخى ــ بمنهج عقلي سليم ــ التكامل المعرفي بين آيات الوحي وآيات الكون وتكامل هداية الوحي مع الطبائع ومع الوقائع في الزمان والمكان.

لذلك كان لزاماً عليّ أنْ أنطلق إلى البحث إسلامياً من منطلق كرامة الإنسان واستخلافه ومسئوليته وحقه في تقرير مصيره، فأي ترتيب للعلاقات الإنسانية لا ينسجم في الزمان والمكان مع هذه المبادئ والمنطلقات الإسلامية فهو لا يمثل روح الإسلام ولا غاياته ولا مقاصده، ويجب تدقيق النظر لمعرفة موضع الخلل في هذه الترتيبات التي تنافي أو تفتات على حقوق الإنسان ومسئولياته الأساسية في امتحان الحياة وابتلائها.

كذلك فإنّ منطلق البحث في ترتيبات العلاقات الأسرية الإسلامية لابد أن يحكمه مفهوم "المودة والرحمة"، وأي ترتيبات تمس هذا المفهوم وهذا الأساس في بناء "العلاقة الأسرية" يجب تدقيق النظر فيها لمعرفة وجه الخلل فيها أيضاً.

ومن الناحية المنهجية العامة فإننا نعلم أنّ الرسالة الإسلامية جاءت هدياً وتَوْجيهًا لما فيه مصلحة الإنسان في كل زمان ومكان، ولذلك فإنّ عناصر الزمان والمكان لابد أن تؤثر في تفاصيل الترتيبات الزمانية والمكانية في التطبيقات لتحقيق المصالح التي تتوخاها الرسالة، والنظر إلى الترتيبات الزمانية والمكانية، خاصة في السنة النبوية وفي التراث الشرعي فيما قصد به توجيه المجتمع في زمان ومكان بعينه، في ظل ظروفه وإمكاناته وعاداته وتقاليده، فدون فهم هذه الظروف ودلالات الترتيبات المعينة الخاصة بها يكون النَظَر خَاطئًا إذا ظننا أنه بني على تجريد وإطلاق، أو أن تنقل تطبيقات تلك الأزمنة ونحاكيها ظروف زمانية ومكانية مغايرة لتلك الأزمنة وظروفها.

ومما يعيننا على فهم هذه المبادئ المنهجية أننا نجد في تدرج الوحي من ناحية، وفي تنوع الخطاب النبوي في الزمان والمكان بحسب حال المخاطبين زماناً ومكاناً من

ناحية أخرى، وفي اختلاف الأحكام والفتاوى وتعدد المذاهب بين أصحاب العلم والفتوى، استجابة لظروف الزمان والمكان، ودليل واضح على مراعاة المنهج الإسلامي لهذه الأبعاد التشريعية الاجتماعية. ومن تلك الحالات التي تتعلق بما نحن بصدده اختلاف مذاهب علماء السلف وفتاواهم وأحكامهم في شؤون الأسرة، بسبب اختلاف الظروف والامكانات والتقاليد في الزمان الواحد كاختلاف المذهب المالكي في المدينة المنورة والجزيرة العربية - التي تشتد فيها الحساسيات القبلية والاعتداد بالأحساب والأنساب - عن المذهب الحنفي في العراق، مهد الحضارات الغابرة من بابل حتى فارس، والتي تركت آثارها الحضرية على مفاهيم العلاقات الاجتماعية وتنمية القدرات الفردية لتنعكس هذه الفروقات والتقاليد الزمانية والمكانية على مفهوم المذهبين في شروط عقود النكاح في أمر الولاية والكفاءة. بل إن آثار الزمان والمكان على الأحكام والفتاوى لم تقف عند حدود المذاهب بل عكست ذاتها على المذهب الواحد ما بين بلد وآخر على ما هو معروف عن مذهب الإمام محمد ابن إدريس الشافعي (ت 204هـ) في العراق وفي مصر.

بل إنّ بعض آيات القرآن الكريم نفسه يتأثر فهمها وإدراك معانيها بتغير الزمان والمكان وتوسع معارف الإنسان فيهتدي الإنسان إلى معان جديدة لم يكن له أن يعلمها أو تخطر له على بال قبل ذلك الأوان وحصول تلك المعارف، مما يدل على إعجاز الكتاب الكريم وصلاح هديه لكل زمان ومكان[3]. "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد". فصلت: 53 .

ومن ذلك ما كُشِفَ وما يزال يُكْتشَف من إعجاز القرآن ودقة تعبيراته وخفايا هذه التعبيرات لتؤدي مهمتها في الهداية دون أن تجافي حقائق الخلق والسنن التي تتكشف بتوسع مدارك الإنسان وتغير الزمان والمكان كقضية تكوير الليل

3 النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مرجع سابق في تفسير قوله تعالى: "يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون.." ص161-169 أو الأصل باللغة الإنجليزية ص 69 - 75. .

والنهار ودحو الأرض، وما يستتبع ذلك من حقيقة كروية الأرض، شأنها شأن بقية النجوم والكواكب، وغير ذلك لمن يحب تتبع قضايا إعجاز القرآن وتأويله على مر العصور ليسع هديه توسع مدارك الإنسان وحاجته في كل زمان ومكان.

ولذلك فإنّ من الخطأ، الاكتفاء عند النظر في أمر تشريعات الأسرة وترتيباتها أو سواها من أمور التشريع، أن نقتصر على التفسيرات والحوادث التاريخية، لنستفتيها دون أن نلقي بالاً أو اهْتِمَامًا إلى ما طرأ من التغيرات الزمانية والمكانية المهمة التي تنعكس آثارها على الإمكانات والمفاهيم والأدوار في الحياة والمجتمع، وهذا لا يعني إهمال النظر في التراث وما سبق في تاريخ الاجتماع الإسلامي، من تشريعات وترتيبات وتطبيقات، ولكن المقصود هنا هو النظر في كل ذلك وفهمه جَيِّدًا في سياقه الزماني والمكاني لإدراك معاني تلك التجربة التاريخية، ولأخذ العظة والعبرة منها، والعمل من جديد على تحقيق ذات الأهداف والغايات التي يقصد إليها هدى الوحي والرسالة.

وعلينا ونحن ننظر علمياً في واقعنا وظروفنا الزمانية والمكانية، وما طرأ على أحوال الأمة من تغيرات، وما توفر لها من إمكانات، أن نتحلى بالنظرة العلمية الناقدة في أحوال الأمة، وما تردت فيه وانتهت إليه، مما أخمد فيها جذوة الطاقة، وقدرة المبادرة،وروح العزة والكرامة، وأسلمها إلى الاستبداد والعسف والعجز والفقر والجهل والتخلف.

وإذا كنا بصدد النظر في موضوع "الضرب" وما يستتبعه من مشاعر المهانة والأذى البدني، فإننا نبدأ بتقرير قاعدة أساسية نفسية عامة، وهي أنّ الأذى والخوف والإرهاب النفسي أمور تورث السلبية والكره والانصراف، وأنّ الرفق والتكريم والثقة أمور تولد الإيجابية والحب والإقبال. كما أننا نقرر أيضاً، أن الأمة قد عانت وما تزال تعاني من ممارسات العسف والإذلال وثقافة الوصاية والاستبداد، بحيث أنه في كثير من مجتمعاتنا لا يقتصر العسف والتسلط والاستبداد على زبانية السادة والحكام، بل أصبح ذلك جُزْءاً من ثقافة الأمة العامة، نراه بين "المعلم" و "صبي المعلم" و "المدرس" و "التلميذ" و "الكبير" و"الصغير" و

"الرئيس" و "المرؤوس" و "الرجل" و "المرأة" لتشـــمل في مجملها ودلالاتها الاجتماعية "القوي" و "الضعيف"، أي كل قوي وكل ضعيف في المجتمع، وذلك على عكس مفاهيم الإسلام في "الإخاء" والتضامن، فالمسلمون "كالبنيان يشد بعضه بعضاً"، و "كالجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر البدن بالسهر والحمى". حيث أن "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يحقره ولا يخذله، بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام ماله ودمـــه وعرضه". "ومن لا يرحم الناس لا يرحمـــه الله". "وإنما يرحم الله من عباده الرحماء". وأنّ من ضرب منهم "عبده" أو "أمته" وجب عليه عتقه. وأنّ "ليس المؤمن بالطعان ولا اللعان ولا الفاحش ولا البذيء". "وأكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم". وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم غاضباً يخاطب من ضرب زوجته: "يظل أحدكم يضرب امرأته ضرب العبد ثم يظل يعانقها ولا يستحي". أو كما قال رسول الله (ص) "لقد طاف بآل محمد نساء كثيرون يشتكون أزواجهن ليس أولئك بخياركم". وكان خلق "القدوة" عليه أفضل الصلاة والسلام اليسر والرفق والرحمة "وما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده امرأة قط ولا خادماً ولا ضرب شيئاً إلا أن يجاهـــد في سبيل الله".

بهذه المفاهيم العامـــة ننظر إلى موضوع "الضرب" وموضعه في علاقة "الزوجية" وعلاقة "الأبوة" حتى يتبين لنا المفهوم الصحيح لهذا "الضرب"، والترتيبات الأسرية الإسلامية الصحيحة التي يقوم عليها بناء الأسرة الإسلامية بشكل عام وفي هذا العصر بوجه خاص والتي تحقق علاقات "المودة والرحمة" لكي تصبح الأسرة قوية متماسكة ولتكون المحضن الروحي والنفسي والوجداني الآمن للطفل المسلم لينشأ قوياً أميناً قادراً على الأداء المتميز ومواجهة تحديات العصر.

وتثار قضية "الضرب" في ترتيبات العلاقـــة الأسرية والإنسانية بشكل حاد، وتأخذ مَوْقعًا خاصًّا لأن الإشارة إليه قد وردت في نص قرآني، ولأن تأويلاتها التاريخية والتراثية انصرفت وصرفت أفهام الناس وممارساتهم فيها إلى معاني اللطم والصفع والصفق والجلد وما شابهه وما يستتبع ذلك من مشاعر الألم والمهانة، بغض النظر عن

قدر المهانة ومدى هذا الألم أو الأذى البدني، الذي قد تتراوح الفتاوى فيه بين الضرب "بالسواك" وما شابهه، "كفرشاة الأسنان" و "قلم الرصاص"، وذلك فيما روى عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنه حين سأله عن معنى "الضرب غير المبرح"، فيكون "الضرب" هنا أقرب إلى التأنيب والتعبير عن عدم الرضا والغضب بين الأزواج، أكثر منه تَعْبيرًا عن معاني المهانة والأذى وفي الجانب الآخر نجد من يفتي بالضرب إلى ما "دون الأربعين"، ولا قصاص بين الرجل وامرأته" إلا في الجرح والقتل".[4]

والنص القرآني الذي يتعرض لموضوع "الضرب" هو الآية الرابعة والثلاثون من سورة النساء في قول الله سبحانه وتعالى: "الرجال قوامون[5] على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب

---

4 الطبري، محمد بن جرير **جامع البيان في تفسير القرآن** لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ) وبهامشه "تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان" لنظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي النيسابوري في تفسير قوله تعالى: "واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا". طبعه دار لبنان – بيروت – المجلد 4 الجزء 5، الصفحة 40-44 .

5 قام الرجل على المرأة أي "مانها" بمعنى احتمل مؤونتها (تهذيب لسان العرب لابن منظور) "قوام أهل بيته" أي الذي يقيم شأنهم (مختار الصحاح). "القيم سائس الأمر" (المعجم الوسيط). القوام ج قوامون أي المتكفل بالأمر، والقوي على القيام بالأمر (المنجد في اللغة والإعلام 1997م).

فاذا كانت القوامة هي احتمال المؤونة، واصلاح الشأن والقيام على الأمر والتكفل به، فان من المهم إدراك أن قيام الرجل بشأن أهله وولده وأسرته هو دور هام وأساسي لكفالة شأن الأسرة وعون المرأة الأم على أداء دورها وتنشأة أبنائها فكان ذلك (مساعدة المرأة الأم وطفلها) من أهم أسباب منح الخالق سبحانه وتعالى الرجل القدرة على العمل والتفرغ له، ولذلك أسند دور القيادة للرجل وألزم به، وقد نظمت الأسرة ودور الرجل (الأب الذكر) والمرأة (الأم الأنثى) فيها بما يضمن ولاء الرجل للأسرة والأم والطفل وانتمائهم إليه بما يضمن فطريا قيام الرجل بالدور في حماس واخلاص وتضحية، والبديل هو تحطيم مؤسسة الأسرة وانحلالها وما يعنى ذلك من مشقة بالغة على الأمومة والطفل، وما تلقاه المرأة والطفل من معاناة نفسية ومادية تهدد رفاهيتهم وأمنهم، وتمزق هوية الطفل وانتمائه الانساني، على ما نشاهده في المجتمعات التي تفككت فيها الأسرة وشاع فيها أمر الأسر التى تفتقد الأباء وادوارهم، واصبح أبناء هذه الأسر في قاع السلم الاجتماعي وباتوا مرتعا للانحراف والجريمة والفساد، ولكن من الخطأ الشائع سحب أدوار الذكورة والانوثة في مؤسسة الأسرة آليا على سواها من الأدوار في وجوه الحياة والمؤسسات الأخرى التى تحدد الأدوار فيها القدرات الفردية لكل رجل وكل امرأة بعينيهما، وما تتطلبه تلك الأدوار من القدرات والمهارات والقدرة على أداء الدور بكفاءة بغض النظر عن جنس القائم بالدور ذكرا كان أو أنثى، ولكن من المهم أيضا ملاحظة أن أداء المرأة لاي أدوار أخرى الى جانب دور الأمومة الذي هو الأصل الانساني في كيانها الذي لا تستغني عنه ولا غنى عنه عاطفيا وحيويا لبقاء المجتمع، يجب أن ينسجم مع حاجات أمومة المرأة ودورها ولا يضحي به ولا بأولويته في حياة المجتمع الذي يجب أن يوفر له كل أسباب التمكين والازدهار.

بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان علياً كبيراً، وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصلاحاً يوفق الله بينهما إنّ الله كان عليماً خبيراً ". النساء: 34-35 .

ولفهم هذه الآيـــة لابد لنا من وضعها في إطارها العام من نظام الأسرة حتى يمكننا حسن فهم دلالتها بما يوفق الله إليه في إطار مقاصد الدين والشريعة، فالله سبحانه وتعالى يقول أيضاً في كتابه العزيز: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إنّ الله كان عليكم رقيباً". النساء: 1. "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إنّ في ذلك لآيات لقوم يتفكرون". الروم: 21. "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم". البقرة: 231. "يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً" الأحزاب: 49. "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما ءاتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون". البقرة: 229.

فإذا نظرنا إلى مجمل هذه الآيات وفي ضوء مجمل الشريعة وفي ضوء القدوة النبوية نجد أن جوهر العلاقـــة الزوجيـــة هو مشاعر "المودة" و"الرحمة" وواجب "الرعاية"، ويظل حاكم العلاقـــة الزوجية دائماً هو "المودة والرحمة والإحسان".

لذلك يصبح من المفهوم لدينا سبب التساؤل عن "الضرب" بمعنى الإيلام والمهانة وعن موقع ذلك من مفهوم العلاقـــة الإسلامية الزوجيـــة وبالذات في

ترتيبات تمكين الألفة والمحبة بين الأزواج وحل خلافاتهم، خاصة حين يؤخذ في الحسبان واقع العلاقات الاجتماعية في المجتمع المسلم المعاصر وما يتعرض له بعض النساء من ممارسات التسلط والقسوة المادية والمعنوية، وبسبب بعض ما يردد اعتسافاً من منطوق الفتاوى التراثية التي تبالغ في إطلاق سلطة الرجل في إدارة شئون أسرته باعتباره رأس الأسرة متجاهلين أنّ مؤسسة الأسرة يجب أن تقوم على التواد والتكامل والتعاون والتكافل، ولا يصح أن يساء فهم دلالات النصوص وأن تستغل لكي تصبح المرأة والأسرة أشبه بالقطيع المملوك.

وإذا كانت آفاق العصور السالفة وإمكاناتها قد حدت من إمكانات المرأة ومن دورها فيما وراء محيط الأسرة، وألقت على عاتق الرجل كثيراً من المسئوليات وأوكلت إليه، خاصة في الحضر، قدراً كبيراً من السلطات في إدارة شئون الأسرة لأن الطاقة العضلية كانت العامل الأهم في توفير سبل الرزق وتوفير الأمن والحماية لأفراد الأسرة، ولأن حاجات المترل والأسرة كانت تستغرق جل طاقة المرأة في خدمة دارها وزوجها وأبنائها، فتضعف حيلتها وتحد من إدراكها وتقعد بها عما وراء عالم أسرتها، فلم يستوحش المجتمع كثيراً من سلطوية الرجل في علاقات الأسرة، فإنّ الأمر في عالم اليوم يختلف وذلك بما توفر من الوسائل والقدرات واتساع آفاق المعارف التي أفسحت للمرأة مجالاً إنتاجياً واسعاً، وإمكانات اقتصادية استقلالية، وقدرة معرفية وتقنية كبيرة فيما وراء عالم أسرتها الصغيرة، مما لم تعد معه الصور التاريخية قادرة على احتواء أدوار أفراد الأسرة والتعبير عن واقعهم وإمكاناتهم، ولذلك لابد من إعادة النظر في فهم واقع العلاقات الأسرية في ظروف العصر حتى لا يستمر التوتر والتدهور، وحتى يمكّن في نفوس أعضاء الأسرة المفاهيم التي تعين كل عضو من أعضاء الأسرة على أداء دوره البناء المتكامل مع بقية أعضاء الأسرة.

ومن الإشكالات التي برزت أمامي في هذا البحث حين اصرف معنى كلمة: "الضرب" في السياق القرآني إلى معنى الإيلام والأذى الجسماني والمهانة النفسية، بغض النظر عن مدى هذا الأذى والإيلام، وذلك كوسيلة من وسائل

التعامل بين البالغين، وكوسيلة من وسائل إخضاع المرأة لرغبات زوجها، وحملها على طاعته ومعاشرته، أجد أنّ ذلك أمر لا يكون ممكناً إلا إذا كانت المرأة المسلمة، كما كان في بعض الديانات والثقافات، لا مخرج لها من العلاقـة الزوجية، ولا سبيل لها إلى الفكاك والطلاق على غير رغبة زوجها، ولذلك يمكن قهرها وإخضاعها لرغبات زوجها وعشرته على غير رضاها ورغبتها، وفي هذه الحالة فقط يمكن أن يكون "الضرب" والألم والأذى الجسدي أو المعنوي وسيلة من الوسائل التي يمكن اللجوء إليها لتحقيق تلك الغايـة.

ولكننا نعلم علم اليقين أنّ هذا ليس هو الحال في الشريعة الإسلامية التي بنت الأسرة على "المودة" و "الرحمة" وحرصت على توفير كافـة الأسباب المؤدية إلى تماسك الأسرة وتضامنها وحفظ هويتها وهوية أفرادها وأنسابهم وانتسابهم وانتمائهم، ولذلك كانت عضوية مؤسسة الأسرة في الإسلام عضوية اختيارية، لا مجال فيها للقهر والتسلط والعسف، وكان فيها لكل من الزوجين حق مغادرة الأسرة وإنهاء العلاقـة الزوجية إذا لم يعد أحدهما يرغب في البقاء فيها، ولا يحتمل أعباءها، لأن ذلك ولا شك خيرٌ من علاقة تقوم على البغض والكراهية والشقاق، فالزوج إذا كره العشرة له حق "الطلاق" في الإسلام، والمرأة إذا كرهت العشرة لها حق "الخلع" في الإسلام وذلك برد ما أخذت من المهر أو دونه بالتراضي بين الزوجين، حتى لا يكون المال من قبل المرأة أو قرابتها والطمع فيه سبب في تفكك الأسرة.[6]

6 من المهم ملاحظة أنه و إن لم تتعرض آية الخلع "فلا جناح عليهما فيما افتدت به" لمقدار الفدية إلا أن الحكم النبوي قد قرر حدها الأعلى لحكمة بالغة بمقدار المهر الذي قدمه الزوج أو ما يكافئه "أتردين عليه حديقته..." لا زيادة، لأن السماح بالزيادة قد يؤدي هو أيضا أن يكون المال دافع تفكك الأسرة بأن يعمل الزوج على مضايقة زوجته و اذاها ليبتزها و يدفعها إلى طلب الخلع طمعاً فيما عندها لتفتدي نفسها و لذلك كانت حكمة الفدية في حدود المهر حتى لا يكون المال سببا لدى الزوجة أو الزوج في تفكك الأسرة سوا ءً بسواء. و اي حكم باي تعويض مالي للزوج اكثر مما دفعه مهرا يجب أن يكون له أسبابه المحددة المبررة غير عدم رغبة الزوجة في عشرة الزوج مما يحق للزوج التعويض عنه، يستوى في ذلك الزوجان في كل الأحوال.

وهكذا فلا يمكن أن يكون القهر و "الضرب" وسيلة مقصودة لإرغام المرأة على غير إرادتها ورغبتها في المعاشرة، كما أن "الضرب" على أي حال من الأحوال ليس وسيلة مناسبة لإشاعة روح المودة بين الزوجين، وليس وسيلة مناسبة لكسب ولاء أطراف العلاقـــات الحميمة وثقتها.

وإذا نظرنا إلى الترتيبات التي وردت في الآية الكريمـــة من سورة النساء السابق ذكرها، والتي هدفت لإصلاح ذات البين بين الزوجين حين تطل من الزوجة روح النشوز والتمرد والعصيان، ورفض العشرة الزوجية، نجد هذه الترتيبات على شقين:

الشق الأول: يتعلق بحل إشكال النشوز والخلاف بين الزوجين، دون تدخل من طرف ثالث ويتم ذلك على ثلاث خطوات هي:

الوعظ

الهجر في المضاجع

الضرب

والشق الثاني: حين يفشل الزوج داخل نطاق الأسرة ودون تدخل طرف أجنبي في حل الخلاف واستعادة روح الوئام وعودة الزوجـــة إلى كنف زوجها وطاعته فيما هو من خاصة علاقاتهم الزوجية، فإنّ على الزوجين أن يلجآ إلى خاصة أهلهم للنظر فيما بينهم من شقاق وأسباب ذلك الشقاق ودواعيه للحكم في الأمر ونصحهم وإرشادهم وعونهم على لم شملهم وإصلاح ذات بينهم (وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا إصْلاحًا يوفق الله بينهما إنّ الله كان عليماً خبيراً). النساء: 35

وهكذا فالواضح أنّ الترتيبات القرآنية هدفت في كل الأحوال إلى إصلاح ما بين الزوجين على أسس نفسية وبخطوات إيجابية، فقد أمر القرآن الزوج حين تبدي الزوجـــة النفور والعصيان أن يجلس إليها ويوضح لها ويعظها ويعاتبها وفي ذلك إقبال من الزوج وحرص منه على العلاقة وإصلاح ذات البين، وتوضيح الأمر وما

يجده في نفسه وما هو من شأن اختلاف طبعــه عن طبعها، وما يرتب ذلك من حقوق له عليها مما قد لا تكون المرأة على علم به، ولا تدرك أبعاده.

وهكذا يكون الحديث والحوار والتذكير هو الخطوة الأولى في حل ما قد يثور من خلاف بين الأزواج قد تسيء المرأة فيه استعمال سلاحها الأنثوي ضد الرجل وضعفه الجنسي تجاهها. فإذا لم تصغ الزوجـــة إلى حديث زوجها وتبصيره ووعظه جهالة أو دلالاً فيصبح من الضروري أن يلجأ الزوج إلى مرحلة ابعد وأن ينتقل إلى الفعل بعد النصح والقول وذلك "بالهجر في المضجع"، ذلك أن المرأة تعلم ضعف الرجل في حاجته إليها وقلة صبره على إعراضها، فإذا رأت منه عزوفاً عن فراشها، وهجراً لمضجعه، أدركت بغريزتها خطورة الأمر وجديته، وكثيراً ما تعود المرأة عن لعبة "الإعراض" و "المغايظة" وتدرك أن علاقتهما في خطر حقيقي قد تحطمها "المغايظة" و "العناد"، فترجع وتؤوب إلى رشدها، وتعود بين الزوجين روابط المودة والتراحم. أما إذا بقيت الزوجـــة على حالها من الإعراض والنفور فإنّ الأمر ولاشك قد أصبح في مرحلة حرجـــة، ينذر بالخطر الذي قد يدمر الحياة الزوجية ويقضي عليها بقصد أو بدون قصد، ولا يمكن أن تستمر الحياة الزوجية على تلك الحال، وعلى كلا الطرفين أن يدركا عواقب الحال التي بلغته حياتهم الأسرية وما ستنتهي إليه من الانهيار.

ويأتي السؤال هنا ما الذي يمكن فعله مما يؤدي بالزوجين إلى إدراك خطورة الأمر وتدبر العواقب قبل أن يخرج النزاع بين الزوجين عن نطاق الزوجية وخصوصية علاقتها، ليطرح النزاع والشقاق أمام طرف ثالث: "حكم من أهله وحكم من أهلها" لكي ينظر طرف الأهل الثالث فيما شجر من الأمر بين الزوجين، وينصح لهما بما يصلح الحال إن شاءا، أو يكون بينهما فراق بالمعروف والإحسان.

وهكذا فإنّ الخطوة التالية في خطوات حل النزاع والشقاق بين الزوجين داخل نطاق الأســرة هو "الضرب": (واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا). النساء: 34. وهو ما يعنينا هنا فهمــه ودلالاته ضمن إطار إصلاح ذات البين بين

الزوجين حين يدب النزاع والشقاق بينهما وترفض الزوجـة عشرة زوجها وتعصيه رغم "الوعظ" وإبداء الغضب من قبل الزوج "هجر المضجع".

والسؤال ما معنى "الضرب" هنا؟! هل هو اللطم والصفع والجلد وسوى ذلك من ألوان الضرب المؤدي إلى الألم والأذى الجسدي والمهانة النفسـية بقصد قهر المرأة، وإخضاعها للمعاشرة كرهاً منها، وعلى غير رغبتها؟! وإذا كان الأمر كذلك فما الغايـة من ذلك الإخضاع؟! وهل مثل هذا القهر والإخضاع بوسائل الألم والمهانة يعين نفسياً على توليد مشاعر المحبة والرحمة بين الأزواج، ويحكم صلات الولاء والانتماء بينهما، ويقوي دوافع العفة وحفظ الغيب، ويحمي كيان الأسرة من الانهيار والتفكك؟!

هل "الضرب" بمعنى اللطم والألم والأذى الجسدي والنفسي من الوسائل التي تقوي عوامل رغبة المرأة في البقاء في الأسرة والحفاظ عليها؟! وهل يمكن لهذا "الضرب" أن يقهر المرأة المسلمة المدركـة لحقوقها وكرامتها الإنسانية كما تشيعها ثقافـة العصر، أو أن يرغمها ذلك على البقاء في أسر الزوج وعسفه وكريه عشرته، وهو لا يتورع أن ينالها بالضرب والمهانـة، أم أن لها في الإسلام مُخْرجًا مُيَسَّرًا من هذا الأسر، بالخلع والمفارقة؟

فإذا لم يكن "الضرب" بمعنى الأذى والإيلام الجسدي والمعنوي - والذي يتخذ بعض الرجال الإشارة اللفظية القرآنية إليه مبرراً وتعلةً للجوء إليه في قسوة ضد المرأة استغلالاً للظروف التي قد تجبر بعض النساء على الصبر بسبب الحاجـة المادية أو الخوف على الأبناء - وسـيلةً إيجابية تتسق والدوافع القرآنية في بناء الأسرة وعلاقاتها الصحيحة، وتؤدي إلى كسب ولاء المرأة ومحبتها وحرصها على البقاء ضمن كيان الأسرة والعلاقـة الأسرية، فهل المعنى المقصود في القرآن الكريم فعلاً بكلمة "الضرب" هو إعطاء الرجل "حـق" ضرب المرأة بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والإهانة لكي تخضع المرأة للرجل، وتنقاد على كره منها لرغباتـه؟![7]

7 روى ابن كثير في تفسير "آية القوامة" من سورة النساء عن الحسن البصري أنّ سبب نزولها أنّه "جاءت امرأة إلى النبي صلى الله عليه و سلم تشكو أنّ زوجها لطمها فقال رسول الله صلى الله

إذا كان للمرأة حق "الخلع" فلا شك أنّ "الضرب" و الإيلام والمهانة لا مجال له في العلاقة الزوجية وقهر المعاشرة بل إنه يضعف الروابط الأسرية ويدفعها ويسرع بها إلى التفكك والانهيار، ولذلك فإنّه من الضروري النظر في الأمر بعمق وإدراك دلالاته وأبعاده الحقيقية قبل القول بأنّ ذلك هو المقصود من "كلمة الضرب" على أي صورة من الصور.

فإذا نظرنا إلى طبيعة الترتيبات القرآنية حين تحدثت عن "الضرب" فإننا نجدها تهدف إلى أنّ تدفع بجهود الصلح والتقارب بين الزوجين خطوة أخرى لإزالة الشقاق بأفضل السبل التي تعيد أواصر المحبة والود والتواصل الحميم بين الزوجين قبل أن يضطرا إلى عرض نزاعهما على طرف أجنبي عن العلاقة الزوجية من الأهل طَلَبًا لإصلاح ذات البين وحل النزاع بالحسنى، إما بالوفاق أو الفراق.

فإذا كان لا يبدو أن للعنف والأذى والقهر مجالاً في العلاقة الزوجية وحل إشكالاتها، فما القصد إذاً من تعبير "الضرب" في السياق القرآني بصدد إزالة أسباب الشقاق الزوجي وحل خلافاته؟! هل هو معنى حقيقي مباشر بمعنى الإيلام أم هو معنى مجازي آخر كما هو شأن القرآن في مواقع عديدة استخدم فيها لفظ "الضرب" متعديا بنفسه في مثل قوله تعالى: " ضرب الله مثلا.. " النحل:76 ، أو متعدياً بحرف في مثل قوله تعالى "وإذا ضربتم في الأرض .." النساء:101 .

عليه وسلم "القصاص"، فأنزل الله عز وجلّ (الرجال قوامون على النساء) فرجعت بغير قصاص. وفي رواية أخرى "أردنا أمراً وأراد الله أمراً والذي أراد الله خيراً". ولو صحّ الحديث – لأنه يظن به الضعف ولم نعثر عليه في بحثنا لا في النسائي ولا في المعاجم ولا في المسانيد – ومع ذلك فإنه لا يعني مشروعية "اللطم" والضرب ولكنه يعني أنه إذا حدث "اللطم" والاعتداء البدني فإنّ العلاج في حالة الأسرة والزوجية ليس هو "القصاص"، لأنّ القصاص وما يتعلق به من شأنه التشهير وعلانية المهانة وليس ذلك هو العلاج ولا السبيل إلى إصلاح ما بين الأزواج ورعاية حق الأبناء، لأنّ مثل هذا العلاج في أغلب الأحوال قد يكون السبيل المؤكد إلى الفراق والطلاق. فالآية على كل الوجوه لا تعني إعطاء مشروعية "للطم" والأذى والألم والمهانة، فذلك أمر آخر، وقد كان حس رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الأمر واضح الرفض والإنكار، وكل ما يمكن أنّ يفهم من الآية بالضرورة أنه إذا حدث اعتداء من الزوج على الزوجة بشيء من "اللطم" فإنّ إصلاح ذات البين لا يكون بـ "القصاص"، **لأنّ القصاص من الزوج مدعاة للفراق لا للوفاق**. وما لم يبلغ الضرر الحد الإجرامي فالأولى أنه إذا أصبح استمرار الحياة الزوجية غير ممكن، وأن يكون الفراق – بتدخل من القضاء أو بدونه – أن يتم ذلك بروح الإحسان وتواصل المودة ورعاية مصالح الأطراف المستقبلية، خاصة مصالح الأبناء.

إذا أخذنا بتأويل ابن عباس رضي الله عنه أنّ القصد "بالضرب غير المبرح" هنا هو المس بـ "السواك" فهذا في الحقيقة ليس من باب "الضرب" بمعنى العقاب والأذى أو الإيلام البدني والنفسي، ولكنه يأتي بمعنى التعبير بالحركة عن الجدية وعدم الرضا، وعن الغضب والإعراض عن الزوجة وإبعادها عن نفس الزوج الهاجر في الفراش، وهو عكس المس باليد الذي يعني عادة التعبير عن المحبة والتدليل، وهذا الفهم وهذا التأويل الجميل لا بأس به، ولا هدم فيه لعلاقات الكرامة والاحترام الواجب بين الزوجين الذين تربطهم روابط الألفة والعشرة، كما أن هذا الفهم ليس فيه موضع "للضرب" بمعنى الأذى والألم والإهانة والقهر على عكس ما قال به بعض الفقهاء من الضرب "بما دون العشرين (ضربة) أو بما دون الأربعين" من الضربات، بغض النظر عن التفاصيل، تفرقت في أجزاء الجسم أو لم تتفرق، وجرحت جسماً أم لم تجرح، وكسرت عظماً أم لم تكسر، ونجت المرأة من الضرب بحياتها أم لم تنج!![8]

---

8 الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير القرآن وهامشه تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان لنظام الدين الحسن ابن محمد بن حسين القمي النيسابوري، مجلد 4، جزء 5، ص 40 -44. والحقيقة أنّ كلمة "الضرب غير المبرح" لم تأت كما جاء في سياق تفسير الطبري بصدد النشوز والنزاع بين الزوجين، ولكنها جاءت في سياق آخر يتعلق بـ "الفاحشة" والكناية عنها "وطىء الفراش بمن تكرهونه" وهو موضوع آخر يتعلق بالامانة والكرامة الزوجية مما يصيب العلاقات الزوجية في صميمها بالعطب، خاصة أنه من الصعب على الأزواج والآباء والأبناء الإعلان عن مثل هذه الأمور لما ينتج عنها من آثار اجتماعية مدمرة لا تقف عند حد الأزواج بل تتعداهم إلى آبائهم وأبنائهم وأهليهم، ولذلك فهي تستحق من علماء الاجتماع الشرعي النظر في وجوهها المختلفة والوجوه الشرعية للتعامل معها في حالاتها المختلفة، ومن قبل الأطراف المعنية المختلفة، من الأقرباء ومن جهات السلطة العامة، وتحريرها بشكل شمولي يعين على الحفاظ على الأسرة وروابطها المقدسة ومصالح أطرافها وقيم العفاف والشرف فيها، ويوضح المقصود بالخطاب والمخاطب واساليب التأديب والتقويم في احوالها وظروفها المختلفة.

كما يجب ان نلاحظ ان ذكر "الضرب غير المبرح" جاء في أحاديث حجة الوداع هذه، ومن المهم في فهم السياق وما قصد اليه خطاب النبي صلى الله عليه وسلم أن تتكامل روايات هذا الحديث وتستقيم على ضوء القرآن لاستدراك ما قد يكون أصاب الروايات من سقط أو خلل أو غفلة أو وهم.

والمهم في الأمر هو ما نلاحظه على جميع هذه الأحاديث التي وردت في مسلم والترمذي وابن ماجة وأحمد، وتحدثت عن "الضرب غير المبرح" أنها تحدثت عنه إما في سياق صريح عن إتيان النساء بـ "فاحشة مبينة" أو بالكناية عن ذلك في "يوطئن فرشكم من تكرهونه" أو بالجمع بينهما.

ورغم تلطف هذا التأويل إلا أنه يظل يترك ظلالاً وإشارات وتعلات وثغرات يمكن استغلالها وإساءة فهمها واتخاذها ذريعـــة إلى الأذى والضرر واللجوء باسم الدين وفتاوى بعض المفتين إلى "الضرب" واللطم والصفع والجلد وما شابه ذلك من وسائل الأذى البالغ والإهانة، وقد حدث ذلك من قبل ويتوقع أن يحدث مستقبلاً، ولهذا يجب أن يكون الفهم والحل مما لا يترك مجالاً يساعد على إساءة الحق، ولا يترك الباب مواربا لسوء التصرف وسوء التقدير، فإنّ ذلك أولى وأجدر بمقاصد الشريعة في بناء الأسرة على قواعد المودة والرحمة والكرامـــة.

ولذلك أخذت من جانبي أدقق النظر في الأمر في إطاره المنهجي الذي سبق إن عرضته في صدر هذا البحث من أزلية الرسالة والشريعة، ووجوب فهم السنن الإلهية المتعلقة بها ومراعاة خصوصيات الزمان والمكان، وضرورة شمولية النظرة والتحليل وانضباطهما، فشرعت أنظر إلى معاني كلمـــة "الضرب" ومشتقاتها في القرآن الكريم، فخير تفسير القرآن ما كان بالقرآن، وضَبَطْتُه مقاصد الشريعة ومبادؤها العامـــة.

وقد أُحصيت وجوه المعاني التي جاء فيها لفظ "الضرب" ومشتقاته في القرآن الكريم فوجدتها على ستة عشر وجهاً كما يلي:

واذا جمعنا كل هذه الروايات فان من اليسير ايضا ملاحظة أن بعض الاضافات في بعض روايات هذا الحديث (حديث حجة الوداع) تبدو وكانها اضافات توضيحية من قبل الرواة اختلطت بالاصل أو حلت محله، ومثل ذلك يجب التنبيه اليه بشأن الروايات السماعية وذلك حين تظهر مؤشرات توحي باختلاط الأصل بالشرح والتوضيح، ولعل هذا أوضح ما يكون في رواية الإمام أحمد (19774) حين زادت وتفردت عما اورده بقية الرواة الفاظا وجملا تبدو وكأنها شرح وربط بقضايا توهمها وتواردت الفاظها القرانية على خاطر أحد رواة سلسلة الحديث خاصة قوله "فان خفتم نشوزهن" فمن أشد دواعي الاستغراب ورود مثل تلك الألفاظ والجمل في خطاب عام للنبي صلى الله عليه وسلم ولا يرد ذلك في أي رواية أخرى من روايات هذا الحديث، ومع ذلك فأنه يجب ملاحظة أن هذه الرواية، مثل كل باقي روايات "حديث حجة الوداع" والتي تتحدث جميعها عن "وطىء الفراش"، لا تكرر الخطوات القرانية لنشوز الخلاف والعصيان المذكور في "اية القوامة" وهي "الوعظ والهجر في المضجع والضرب" بل انها تتحدث عن قضية اخرى لها بعد "تأديبي" وهو فيما اشارت اليه الروايات الأخرى "الفاحشة المبينة"، وذكرته هذه الرواية بالكناية، وهو "وطىء الفراش"، واقتصرت على البعد التأديبي وهو "الضرب" والذي وصف وحددت طبيعته في الحديث واجمعت عليه كل الروايات وهو "غير المبرح".

1 وضرب الله مثلاً (وقد تعدد هذا التعبير في أماكن كثيرة في القرآن الكريم) النمل 76

2 وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة النساء: 101

3 فضربنا على آذانهم في الكهف سنين عددا الكهف: 11

4 أفنضربُ عنكم الذكر صفحاً أن كنتم قوماً مسرفين الزخرف:5

5 وكذلك يضرب الله الحق والباطل الرعد: 17

6 وليضربن بخمرهن على جيوبهن النور: 31

7 أن أسر بعبادي فأضرب لهم طريقاً في البحر يبسا طه: 77

8 وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله البقرة: 61

9 فأضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان الأنفال:12

10 وخذ بيدك ضغثا فأضرب به ولا تحنث[9] ص: 44

11 فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب محمد: 4

12 فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب الحديد: 13

13 ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن النور 31

14 فكيف إذا توفتهم الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم محمد: 27

---

9 "الضغث" هو "الحزمة" و يذكر المفسرون أن المقصود به هو شمروخ النخل و ما به من الأغصان الرهيفة الكثيرة، أي أن الله الذي كرم بني ادم وجه نبيه أيوب الذي غضب من زوجته و هو يعاني صابراً من المرض أن يبر قسمه في ضرب زوجته مئة ضربة بأن "يهشها باغصان الشمروخ" المئة كناية عن "الضرب". فابر قسم نبيه أيوب دون أن يرتكب أيوب خطأ أو جرماً بان يضرب زوجته لما اعتبره قد صدر عنها من تصرف خاطيء دون أن ينال الزوجة بالأذي و المهانة، كما نجا إسماعيل ابن إبراهيم عليهما السلام من الذبح فصدق رؤية ابراهيم دون أن يذبح ابنه بان فداه "بذبح عظيم". الصافات:107.

15 فقلنا اضرب بعصاك الحجر البقرة: 60

16 فراغ عليهم ضرباً باليمين الصافات: 93

فإذا أمعنا النظر في الآيات السابقة كافة نجد جملة معاني فعل (ضرب) بصيغته المتعدية المباشرة و غير المتعدية هي استخدامات مجازية فيها معنى العزل والمفارقة والإبعاد والترك، فالشيء يُضْرب مثلاً أي يستخلص ويميز حتى يصبح جلياً واضحاً، والضرب في الأرض هو السفر والمفارقة، والضرب على الأذن هو منعها عن السماع، وضرب الصفح عن الذكر هو الإبعاد والإهمال والترك، وضرب الحق والباطل تمييزهم وتجليتهم مثلاً، وضرب الخُمُرِ على الجيوب هو ستر الصدر ومنعه عن الرؤيـــة، وضرب الطريق في البحر شقه ودفع الماء جانباً، والضرب بالسور بينهم عزلهم ومنعهم عن بعضهم بعضا، وضرب الذل والمسكنة عليهم نزولها بهم وتخييمها عليهم وصبغهم وتمييزهم بين الناس بها، وضرب الأعناق والبنان بتره وفصله وإبعاده عن الجسد، أما باقي ما ورد من كلمـــة "الضرب" ومشتقاتها فيما سبق من ضرب الأرجل وضرب الوجوه وضرب الحجر وضرب الضغث وضرب الأصنام باليمين، فهي بمعنى دفع الشيء بقوة وخبطه ولطمه سواء أكان الشيء أرضاً أم وجها أم حجراً أم إنساناً أم صنماً، لإحداث الأثر بإحداث الصوت، أو الإيلام والمهانة، أو تفجير الحجر (لإخراج الماء)، أو تحطيم (الأصنام).

وهكذا فإنّ عامـــة معاني كلمة "الضرب" في السياق القرآني هي بمعنى العزل والمفارقة والإبعاد والدفع[10] فما هو المعنى المناسب لكلمـــة "الضرب" في سياق فض التراع بين الزوجين واستعادة روح المودة والتواصل بين الزوجين في قول الله تعالى: (واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن وأهجروهن في المضاجع وأضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليّاً كبيراً، و إن خفتم شقاق بينهما

10 يلاحظ أن القرآن الكريم لم يعبر بلفظ "الضرب" و لكن بلفظ "الجلد" (بفتح الجيم) حين قصد إلى "الضرب" بمعنى الأذى الجسدي بقصد العقاب و التأديب و ذلك في قوله تعالى "الزانية و الزاني فاجلدوا كل واحد منهما مئة جلدة ...". النور:2 و ذلك من الجلد (بكسر الجيم) لانه هو موضع الإحساس بالاذى و الألم و هو المقصود "بالضرب".

فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها إن يريدا صلحاً يوفق الله بينهما إن الله كان عليماً خبيراً) النساء: 34-35.

إذا أخذنا في الاعتبار طبيعة السياق وطبيعـــة الحال والغاية من الترتيبات في الإصلاح والتوفيق، وإذا أخذنا في الاعتبار قيم الإسلام في تكريم الإنسان وحفظ كرامته وحقه في تقرير مصيره، وإذا أخذنا في الاعتبار طبيعة العلاقة الزوجية الاختيارية، وإمكان إنهائها إذا لم يرع أحد الزوجين حقوق الآخر فيها، وأنه لا مجال لإرغام أي طرف منهما أو قهره عليها، أدركنا أن المعنى المقصود من "الضرب" لا يمكن أن يكون الإيلام والمهانة، وأن الأولى هو المعنى الأعم الذي انتظم عامة معاني كلمـــة "الضرب" في السياق القرآني هو البعد والترك والمفارقة، وذلك أن بُعد الزوج عن الزوجة وهجرها، وهجر دارها كلية من طبيعة الترتيبات المطلوبة لترشيد العلاقة الزوجية، ولأنّ ذلك هو خطوة أبعد من مجرد الهجر في المضجع لأنّ مفارقـــة الزوج وترك منزل الزوجية، والبُعد الكامل عنها وعن دارها، يضع المرأة وبشكل مجسد محسوس أمام آثار التمرد والعصيان والصراع مع الزوج وهو الفراق و"الطلاق"، وهذه الخطوة المحسوسة الملموسة تعطي المرأة الفرصة الكاملة أن ترى آثار نشوزها وتحس نتائج سلوكها وعصيانها وهو الفراق و"الطلاق"، وهل ذلك ما تقصده بالفعل من سلوكها وهل حسبت كامل آثاره ونتائجه، أم أنها نزوة جهالة وعناد، عليها أن تعود عنها إلى رشدها وتعود إلى دار زوجها قبل فوات الأوان.

فـــ "ضرب" المرأة في بيتها أجدر أن يفهم في سياق ترشيد العلاقة الزوجية ووضع أطرافها أمام مسئولياتهم، والعودة عن الشقاق والنزاع غير المقصود –على أنه "الترك والمفارقة والاعتزال"، أي ترك منزل الزوجية ومفارقة دار المرأة واعتزالها، وتلك خطوة أبعد، ودرس للمرأة أعمق وأبلغ، بل هي آخر خطوة ممكنة في أي جهد ذاتي يبذل بين الأزواج، لرأب الصدع، ولم الشمل، يتبين فيه طرفا العلاقة، الآثار الخطيرة، المترتبة على العصيان والتمرد والشقاق، وهي انفراط عقد الأسرة وانهيارها، ولا يكون بعد خطوة ترك منزل الزوجية، إن بقي للود موضع، إلا

التحكيم ومساعدة طرف ثالث من أهل الزوجين، على إدارة الحوار وامتحان أسباب النفور والنزاع، واقتراح الحلول وترشيد الأطراف، لوضع حد لذلك النفور، فلا يتطور الأمر إلى صراع وشقاق وتظالم، ولينتهي الشقاق بين الزوجين، إما بالإصلاح أو الفراق والطلاق (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) البقرة: 229.

وهذا الفهم لمعنى "الضرب" بمعنى المفارقة والترك والاعتزال تؤكده السنة النبوية الفعلية حين فارق رسول الله صلى الله عليه وسلم بيوت أزواجه حين نشب بينه وبينهن الخلاف و لم يتعظن وأصررن على عصيانهن وتمردهن رغبة في شيء من رغد العيش، فلجأ رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى "المشربة" شهراً كاملاً تاركاً ومفارقاً لزوجاته ومنازلهن، مخيراً إياهن بعدها بين طاعته والرضى بالعيش معه على ما يرتضيه من العيش وإلا انصرف عنهن وطلقهن بإحسان (عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خيراً منكن) التحريم: 5. وهو عليه أفضل الصلاة والسلام لم يتعرض لأي واحدة منهن خلال ذلك بأي لون من ألوان الأذى الجسدي أو اللطم أو المهانة بأي صورة من الصور، ولو كان الضرب بمعنى الأذى الجسدي والنفسي أمراً إلهياً، ودواء ناجعاً لكان عليه السلام أول من يمتثله. ولكنه عليه الصلاة و السلام لم يضرب ولم يامر بالضرب ولم ياذن و لم يسمح بالضرب وقد أراد أبو بكر وعمر رضى الله عنهما ضرب بنتيهما اللتين أغضبتا رسول الله صلى الله عليه وسلم و نازعتاه. و نحن نعلم أن سلوك رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته الفعلية هي بيان مراد الشارع وهي الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وقد أثمر السلوك النبوي أثره فعلاً في توضيح الاثار المترتبة على استمرار النزاع ووضع حد له. وهكذا حين رأت أزواج النبي جد الأمر وغضب أهليهن وافتقاد العشرة النبوية الرضية، عدن إلى صوابهن ورجعن عن نشوزهن، ودخلن في طاعتـــه قنعن بالعيش معه على ما يحب ويرضى.[11]

---

11 انظر صحيح البخاري الحديث 5395 وصحيح مسلم الحديث رقم 2704 وسنن الترمذي الحديث 3240 ومسند أحمد الحديث رقم 24588 .

وهكذا فقد لجأ رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أصّرت أزواجه على عصيانه إلى مفارقة منازلهن واعتزالهن لمدة شهر ليدركن النتائج المترتبة على العصيان والتمرد دون أن يلجأ إلى أي شيء من اللطم أو الإهانة، فهجر منازل أزواجه واعتزلهن لمدة شهر قبل أن يعلم أهليهن بالأمر، وخيرهن في الأمر بين الطاعة وبين الفراق، فأدركن جد الأمر، وخبرن آثار الفراق، فعدن إلى صوابهن، فيكون معنى "الضرب" في السنة الفعلية للرسول صلى الله عليه وسلم هو المفارقة والترك والاعتزال، وهو ما يتسق وطبيعة الأمر النفسية من ناحية ومع الروح العامة لاستعمال اللفظ "ضرب" ومشتقاته مجازا في القرآن الكريم ، ولا يتعارض مع تأويل ابن عباس رضي الله عنه في نصح الزوج أن لا يتعدى تعبيره عن عدم الرضا والغضب على اى حال من الاحوال أكثر من اللمس بالسواك وما شابهه لما قد يكون فيه من معنى الغضب ولكن ليس من الواضح كيف يكون مثل هذا اللمس في هذه المرحلة المتقدمة من التزاع كافياً لإظهار مزيد من جدية الموقف وآثاره الوخيمة، ونقله إلى مرحلة أبعد وأكثر فعالية مما سبق من خطوة "هجر المضجع" باتجاه الحل والوفاق أو الفراق.

ولذلك فإنني أرى أن المعنى المقصود بـ "الضرب" في السياق القرآني بشأن ترتيبات إصلاح العلاقة الزوجية إذا أصابها عطب ونفور وعصيان هو مفارقة الزوج زوجه وترك دار الزوجية، والبعد الكامل عن الدار كوسيلة أخيرة لتمكين زوجه من إدراك مآل سلوك النفور والنشوز والتقصير في حقوق الزوجية ليوضح لها أن ذلك لابد أن ينتهي إلى الفراق و "الطلاق" وكل ما يترتب عليه من آثار خطيرة خاصة إنّ كان هناك بينهما أطفال. إنّ معنى الترك والمفارقة أولى هنا من معنى "الضرب" بمعنى الإيلام والأذى الجسدي والقهر والإذلال النفسي لأن ذلك ليس من طبيعة العلاقة الزوجية الكريمة ولا من طبيعة علاقة الكرامة الإنسانية، وليس سبيلاً مفهوماً إلى تحقيق المودة والرحمة والولاء بين الأزواج خاصة في هذا العصر وثقافته ومداركه وإمكاناته ومداخل نفوس شبابه، ولأنّ هذا المعنى كما رأينا تؤيده السنة النبوية الفعلية كوسيلة نفسية فعّالة لتحقيق أهداف الإسلام ومقاصده في بناء الأسرة على المودة والرحمة والعفة والأمن،

وبقائها محضناً أميناً على تربية النشء روحياً ونفسياً ووجدانياً ومعرفياً على أفضل الوجوه لتحقيق السعادة وحمل الرسالة.

و إذا خالَفت الأفهام اللاحقة في بعض الأمور الفهم النبوي والسنة الفعلية في هذا الأمر فان هذا ليس هو الأمر الوحيد الذي قد جانبت فيه وجوه الصواب وذلك لأسباب زمانية ومكانية، وبسبب التقاليد والموروثات وتداعيات الممارسات والأنظمـــة وبسبب ما أصاب أمة الإسلام وافهامها بعد سقوط الخلافة الراشدة، وما نشب بعدها بين المسلمين من خلافات و نزاعات تزلزلت فيها كثير من المفاهيم وسالت فيها كثير من الدماء، وخيم بها على فكر الأمة كثير من الضباب، بجانب ما علق بفكر الأمة من المفاهيم الخاطئة الموروثة عن الحضارات الغابرة للشعوب الإسلامية، إذ يصعب ألا تترك هذه الشعوب - بوعي وبلا وعي - شيئاً من آثارها. هذا وقد تضافرت هذه الموروثات مع سواها من عوامل الوهن والضعف، فانتهت بالأمة إلى ما هي عليه من ضعف وعجز وتمزق، مما يوجب على أصحاب العلم والمعرفة؛ النظر الناقد في كل أحوال الأمـــة ومفاهيمها، بما يحقق مقاصد الشريعة في واقع هذه الأحوال، ويعود بالأمـــة إلى سبيل قوة الاستخلاف والعزه بإذن الله، والأمر على كل الأحوال مما يتسع له الاجتهاد والتدبر في ضوء مجريات واقع الحياة الأجتماعية وامكاناتها في عالم اليوم ومفاهيمه ووسائله المعرفية والتربوية.

أسأل الله السداد والرشاد إلى ما فيه الخير والصلاح. وآخر دعوانا أنّ الحمد لله سرب العالمين.

قراءات ومراجعات:

قراءة في نقد نصوص العهد القديم عند الإمام ابن حزم

الحسن العباقي*

مقدمـــة:

لقد كان للنصوص المقدسة أكبر الأثر في توجيه الجماعات البشرية بغض النظر عن مصدر هذه النصوص سواء أكان إلهياً أم بشرياً.

والمتأمل في تاريخ الشعب اليهودي وفي نشاطاته التي جاءت بعد السبي البابلي[1] خاصة، يجد أن أغلبها إن –لم تكن كلها- كانت مؤطرة بالنص المقدس، سواء نص العهد القديم أو نص التلمود في مرحلة لاحقة، و بتعبير أكثر دقة يمكن القول أنه كان شديد الحرص على تأصيل سلوكياته تجاه الآخرين ؛ تلك السلوكيات التي كان العداء والاحتقار للآخر سمتها الأساسية، وما ذلك إلا ليضفي عليها نوعا من المشروعية . غير أن الحديث عن هذا المستوى من المشروعية يدفعنا لمساءلة النصوص المعتمدة في عملية التأصيل هذه، لنقف على مدى قداستها . تلك القداسة التي تتحدد وفقا لقداسة المصـــدر من جهة، و صحة المضمون من جهة ثانية، الشيء الذي لا يمكن الإجابة عنه إلا إذا أخضعناها – كما كان حال المحدثين مع النصوص الحديثية- إلى دراسة نقدية على مستوى السند و الـــمتن .

---

* ماجستير بوحدة "المناظرات الدينية في الفكر الإسلامي"، كاتب عام جمعية "الإمام ابن حزم للطلبة الباحثين في مقارنة الأديان" بالمغرب.

[1] السبي الذي تعرض له اليهود إبان القرن السادس قبل الميلاد على يد نبوخذنصر.

و مع أنه قد اضطلع بهذه المهمة العديد من العلماء و من ملل شتى، تبقى دراسة الإمام الجليل أبو محمد علي بن حزم الظاهري أمتنها على الإطلاق و ذلك في كتابيه "الفصل في الملل و الأهواء و النحل" و "الرد على ابن النغريلة اليهودي"، و الكتاب الأول قد جعل من الإمام ابن حزم المؤسس الحقيقي لعلم مقارنة الأديان كما شهد له بذلك أعداؤه [2] قبل محبِّيه، حيث عرض فيه جملة من العقائد عرضا نقديا وناقشها نقاشا متينا -و إن كان مصحوبا بالكثير من السب والشتم- ومن ذلك مناقشته لنصوص العهد القديم التي اتسمت إلى جانب عنفها بإحاطة كبيرة بالموضوع سندا ومتنا .

و إن المطّلع على ما كُتب بعد ابن حزم لَيقرِّر وبكل طمأنينة أن الذين جاءوا بعده كانوا عالة عليه، أو على أقل تقدير ساروا على نفس الدرب الذي سار عليه، فاقتفوا خطواته واتبعوا منهجه في التعامل مع النص . و لم يكن هذا مقتصرا على علماء المسلمين، بل تجاوزهم إلى علماء اليهود كَ"ابن عزرا" [3] الذي ولد بالأندلس وعمر ابن حزم حينها حوالي أربعين سنة والذي قال عنه "سبينوزا" [4] إنه أول من تنبه إلى الأخطاء الواردة في نصوص العهد القديم، إلا أن قضية الأولية هذه لا يمكن التسليم بها لأن ما ذكره ابن عزرا ما هو إلا غيض من فيض ما فصّله ابن حزم.

---

2 امثال المستشرق الإسباني "أسين بلاثيوس" الذي ترجم كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل إلى اللغة الإسبانية وقدم للترجمة بمقدمة طويلة تتجاز المائة صفحة أشادفيها بالإمام ابن حزم واعتبره المؤسس الحقيقي لعلم مقارنة الأديان.

3 هو أبو هارون بن يعقوب بن عزرا، ولد بغرناطة بين السنتين 1055م و 1060م لعائلة يهودية غنية عريقة ...كان عارفا بالتوراة و الآداب العربية، نصوصا و تاريخا . كما كان شديد الاهتمام أيضا بالفلسفة اليهودية و العربية، مطلعا على المصادر اليونانية المتداولة عند الأندلسيين، غادر غرناطة سنة 1095م، ليلقى عصى الترحال بإسبانيا المسيحية، توفي في العقد الرابع بعد الألف و المائة للميلاد، كما دلت على ذلك بعض أشعاره، له عدة مؤلفات منها "مقالة الحديقة في معنى المجاز و الحقيقة" تحدث فيه عن بعض مشاكل التوراة، وكتاب "المحاضرة و المذاكرة" ألفه بالعربية و كتبه بحروف عبرية اهتم فيه بالشعر العبري لكنه اتخذ الثقافة العربية أساسا له ، كما له دواوين شعر . انظر "ابن رشد و الفكر العبري الوسيط – فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي" للدكتور أحمد شحلان، ج 1 ص 111-120.

4 عالم يهودي من أصل برتغالي نشأ في هولاندا من أهم كتبه "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي وجه فيه نقدا متينا لنصوص الكتاب المقدس.

و إن عالماً كابن عزرا يتقن اللغة العربيـــة، من المستبعد جدا أن يهمل كتابي ابن حزم السالفي الذكر وهما يوجّهان أعنف نقد لأقدس نص عنده. وحتى إن لم يشر إليهما في كتاباته فلا شك أنهما تركا أثرا عميقا في نفسه، دفعه إلى كتابة تلك الإشارات التـــي اعتمدها سبينوزا في نقده لنصوص العهد القديم في كتابه "رسالة في اللاهوت والسياسة" الذي قض به مضاجع اليهود في عصره.

و هدفنا من هذه القراءة في نقد نصوص العهد القديم عند ابن حزم أن نبين للقارئ الكريم أيا كان معتقده، أن تلك النصوص التي يؤصل بها اليهود معتقداتهم واختياراتهم -كما هو الشأن في أسطورة شعب الله المختار و أسطورة أرض الميعاد- لا ترقى إلى المستوى الذي تضفي فيه المشروعية عليها، لأنها مجتثة الأصل سندا ومتنا، وبالأدلة العلمية الدامغة.

لقد تطرق ابن حزم لليهودية في القسم السادس [5] من كتاب "الفصل" الذي خصصه لأصحاب الملل المنكرة لبعض النبوات وتؤمن ببعضها الآخر، وكانت بداية كلامه عن فرقها التي حددها في خمسة وهي : السامرية [6] والصدوقية [7] والعنانية [8] والربانية [9] والعيسوية [10] وقد أعطى تعريفاً مختصراً لكل واحدة منها، وقال بأنهم

---

5 قسم الإمام ابن حزم الفِرَق المخالفة للإسلام إلى ستة أقسام إبتدأ بأبعدها عنه وسمى أصحابها منكري الحقائق واختتم بأقربها وهي أصحاب الديانات التوحيدية .

6 يقولون إن القدس هي نابلس و لا يعرفون حرمة لبيت المقدس ولهم توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود و يبطلون كل نبوة في بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام و يوشع بن نون آخر أنبيائهم ولا يقرون بالبعث وهم بالشام ولا يستحلون الخروج منها (انظر الفصل في الملل و الأهواء و النحل ص 177 -178).

7 نسبة إلى رجل إسمه صدوق و هم الذين يقولون بأن عزير ابن الله دون سائر فرق اليهود، كانوا بجهة اليمن (نفسه ص 178)

8 أصحاب عانان اليهودي وتسميهم اليهود القرائين وهم لا يتعدون شرائع التوراة وما جاء في كتب الأنبياء و يتبرؤون من قول الأحبار و يكذبونهم وهم بالعراق و مصر والشام وفي الأندلس بطليطلة وطلبيرة (نفسه ج 1 ص 178).

9 و هم القائلون بأقوال الأحبار ومذاهبهم و هم جمهور اليهود (نفسه ج1 ص 178) .

10 و هم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني كان إسمه محمد بن عيسى وهم يقولون بنبوة عيسى بن مريم و محمد (ص) ويقولون إن هذا الأخير أرسل إلى بني إسماعيل وسائر العرب (نفسه ج1 ص 179)

موافقون لنا في الإقرار بالتوحيد ثم بالنبوة وبآيات الأنبياء عليهم السلام وبنـــزول الكتب من عند الله إلا أهم فارقونا في بعض الأنبياء [11].

وقد تطرق لنقد أسفار العهد القديم على مستويين، الأول يتعلق بمحتوى نصوصه، عالجه في ثمانية وخمسين فصلاً وكان هدفه منه بيان ما تحتوي عليه هذه النصوص من كذب وتحريف واضطراب وتناقضات [12]. والثاني يتعلق بدراسة الأحداث التاريخية، وقد اكتفى فيه بفصلين اثنين حاول فيهما بيان استحالة سلامة التوراة في التحريف من ظل ظروف كالتي عاشها بنوإسرائيل إبان القرون التي تلت موسى عليه السلام.

وسوف نحافظ في تعاملنا مع الموضوع على نفس الخطة التي اتبعها ابن حزم مع الحرص على الاختصار ما أمكن فيما يتعلق بفصول المستوى الأول وبالشكل الذي لا نُخلُ فيه بالمقصود.

أولا : قراءة في دراسة ابن حزم النقدية لمحتوى أسفار العهد القديم

بعد ذكر الهدف من هذه الدراسة الذي هو بيان ما في أسفار العهد القديم من كذب على الله والملائكة والأنبياء عليهم السلام [13] يُلزم ابن حزم نفسه بألاّ يُخرج من الكتب المذكورة (ويقصد بها أسفار التوراة) شيئاً يمكن أن يخرّج على وجه مَّا وإن دقّ وبعُد، أوكلاماً لا يُفهم معناه، وإنما يخرج ما لا حيلة فيه ولا وجه أصلاً إلاّ الدعاوى الكاذبة التي لا دليل عليها أصلاً لا محتملاً ولا خفياً [14]. وقد خصّص الفصل الأول للحديث عن "التوارة السامرية" وترك السبعة والخمسين فصلا الأخرى للتوراة المقابلة

11 نفســه ج1 ص 201. (وابن حزم لا يقصد هنا التوحيد والنبوة من حيث المضمون بل من حيث الشكل فقط، باعتبار أن هناك في هذا القسم من لا يقول بوجود إلاه واحد كالمجوس أو أصحاب التثليث من النصارى، وكذلك لأن هناك من لا يؤمن بعدد من الأنبياء، أما مضمون التوحيد والنبوة فشتان بينهما في الديانتين وهذا ما سيتضح من كلامه حينما يبدأ بنقاش مضامين العهد القديم).

12 الفصل ج1 ص: 288

13 الفصل ج1 ص: 201 .

14 المرجع السابق ج1 ص 202 .

التي تؤمن بها باقي الفرق اليهودية، ولعل سبب هذا التفاوت هو كون التوراة السامرية معتمدة من فرقة واحدة ليست ذات وزن مقارنة مع غيرها من فرق اليهود-خاصة الربانيين-. والشيء الذي أثاره هنا هو تبادل التهم بين السامرية من جهة وباقي فرق اليهود من جهة ثانية، وطعن كل منهم في التوراة التي بيد الآخر بالتحريف، ليُثبت أنْ لا مفرّ من أنْ تكون التوراة محرفة لاعتبار أول هو تعدد النسخ واختلافها [15]، و يمكن تقسيم الموضوعات التي عالجها في هذه الفصول إلى ثلاثة وهي : "الألوهية والملائكة والنبوة"، لكنها لم تكن متساوية من حيث حظها من التناول، لأن الذي كان يشغل ابن حزم هو إخراج ما بدا له كذباً وتحريفاً من التوراة، فكان حظ كل قسم بحسب حظّه من التحريف في التوراة نفسها

. 1 – الألوهــــية :

وقد تطرق لموضوع الألوهية من جانبين، الأول عالج فيه ما يُنسب لله عز وجل في التوراة من تجسيم وتشبيه ونقص، والثاني خصصه لما احتوته من أخطاء جغرافية وتاريخية وحسابية يستحيل معها أن تكون ذات مصدر إلهي، لأن الله قد أحاط بكل شيء علماً، فلا يقبل البتة تصور الخطأ فيما يأتي من عنده .

أ- مــا ورد في التوراة من صفــات النقص في حق الله عز و جل :

المثال الأول : تعرض ابن حزم لما جاء في سفر التكوين من أن الله خلق آدم كصورته وشبهه [16] فكان رده كالآتي : "لو لم يقل إلا كصورتنا لكان له وجه حسن ومعنى صحيح، وهو أن نضيف الصورة إلى الله تعالى إضافة الملك والخَلق كما تقول هذا عمل الله وتقول للقرد.. هذه صورة الله أي تصوير الله.. لكن قوله كشبهنا منع التأويل وسدّ المخارج وقطع السبل وأوجب شبه آدم لله عز و جل.. وحاشىلله أن يكون له مثل أوشبه" [17].

15 المرجع السابق ج1 ص: 202 .

2 التكوين 1 \ 26 .

17 الفصل ج1، ص: 202-203 .

المثال الثاني : تعرضه لما جاء في سفر التكوين أيضاً "وقال الله هذا آدم قد صار كواحد منا في معرفة الخير والشر والآن كي لا يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة ويأكل ويحيا إلى الدهر فطرده الله من جنات عدن" [18].

فهذا الكلام في نظر ابن حزم يطعن في التوحيد ويوحي بتعدد الآلهة بل "قد أدى.. بكثير من خواص اليهود إلى الاعتقاد أن الذي خلق آدم لم يكن إلا خلقاً خلقه الله تعالى قبل آدم وأكل من الشجرة التي أكل منها آدم فعرف الخير والشر ثم أكل من شجرة الحياة فصار إلها من جملة الآلهة"[19].

وهناك فصول أخرى [20] عالج فيها ابن حزم موضوع الألوهية محاولا كشف الحجاب عما احتوته التوراة من تصورات منحرفة عن الذات الإلهية، مما يجعل الإنسان موقناً تماماً بتحريفها .

ب- ما ورد في التوراة من أخطاء يستحيل معها نسبتها إلى الله عز و جـــل :

المثال الأول: و هو مرتبط بعلم الجغرافية، تعرض فيه ابن حزم للنّص الآتي من سفر التكوين :

"ونهر يخرج من عدن فيسقي الجنات ثم يفترق فيصير أربعة رؤوس، اسم أحدها النيل وهو محيط بجميع بلاد زويلة .. واسم الثاني جيحان وهو محيط بجميع بلاد الحبشة واسم الثالث الدجلة وهو السائر شرق الموصل واسم الرابع الفرات وأخذ الله آدم و وضعه في جنات عدن" [21].

قال ابن حزم: "في هذا الكلام من الكذب وجوه فاحشة قاطعة بأنها من توليد كـــذَاب مستهزء" [22]، وهو هنا ينفي تماماً المصدرية الإلهية عن هذا الكلام ويؤكد

---

18 **التكوين** 3 \24 .

19 **الفصل** ج 1 ص 207 .

20 أنظر مثلا معالجـــة ابن حزم لما جاء في سفر التكوين 6 \1-2 من أن لله أولاداً اتخذوا من بنات آدم نساء، "الفصل" ج1 ص 209 .

21 **التكوين** 2 \10 14 .

22 **الفصل** ج 1 ص: 203 .

بقوة أنه لا يمكن أن يصدر إلا عن كذّاب مستهزء، ثم يتمم قائلا: " أول ذلك إخباره أن هذه الأربعة تفترق من النهر الذي يخرج من جنات عدن التي أسكن الله فيها آدم ... وكل من له أدنى معرفة بالهيئة وبنصبة الربع المعمور من الأرض أومشى إلى مصر والشام والموصل يدري أن هذا كله كذب فاضح وأن مخرج النيل من عين الجنوب ومصبه قبالة الإسكندرية فأما جيحان فيخرج من بلاد الروم حتى يصب في البحر الشامي وأما دجلة فمخرجها من أعين بقرب خلاط من عمل أرمينية وأما الفرات فمخرجه من بلاد الروم على يوم من (قالي) ... فهذه كذبة شنيعة لا مخلص منها والله تعالى لا يكذب" [23].

ومن خلال هذا البيان الدقيق المستوحى من علم ابن حزم الجيد بالجغرافية، يؤكد مرة أخرى شناعة ما احتوته التوراة من الكذب الذي يستحيل أن يصدر عن الله عزّ جل، وقد استمر بعد هذا في إعطاء معلومات أخرى حول هذه الأنهار خلافاً لما جاء في التوراة .

المثال الثاني : سنختار مثالاً يرتبط بعلمي الحساب والتاريخ معاً، ونشير قبل ذلك إلى أن ابن حزم قد ساق في هذا الباب أمثلة كثيرة أكّد من خلالها أن الذي ألف التوراة لم يكن له علم بالحساب، منها كلامه عن مدة تعذيب بني إسرائيل [24]، ومدة بقائهم في مصر [25]، والفارق الزمني بين الأحداث في التوراة مقارنة مع الإنجيل مرتبطة بالطوفان وأبناء نوح عليه السلام[26]وسوف أقتصر على ما ساقه عن عُمُر سام ابن نوح عند وقوع الطوفان حيث قال: "وقال توراتهم إن نوحا لما بلغ خمسمائة سنة ولد له يافث وسام وحام ثم ذكر إن نوحا إذ بلغ ستمائة سنة كان الطوفان ولسام يومئذ مائة سنة وقال بعد ذلك إن سام لما كان ابن مائة سنة ولد أرفكشاد لسنتين بعد الطوفان"[27]

23 الفصل ج 1 ص: 212 .
24 المرجع السابق ج 1 ص: 213 217 .
25 المرجع السابق ج 1 ص: 248 .
26 المرجع السابق ج 1 ص: 210 .
27 المرجع السابق ج 1 ص: 212 .

ففي الحساب الأول أن سام لما كان عمره مائة سنة وقع الطوفان، وفي الثاني لما كان عمره مائة سنة كان قد مر على الطوفان سنتين، ونتيجة لهذا الاضطراب قال ابن حزم "وهذا كذب فاحش وتلون سمج وجهل مظلم ... حاشى لله من مثله" [28].

وهو هنا ينـــزه الذات الإلهية عن الكذب والخطأ وينسبهما لمن ألف التوراة .

2 – الملائكة :

لم يخصص ابن حزم لموضوع الملائكة فصولا كثيرة، فهو أقل حظاً من الموضوعين الآخرين (الألوهية والنبوة)، و مع ذلك فقد أوضح الصورة التي توجد في التوراة عن الملائكة، الشيء الذي لا يمكن إلا أن يكون كذبا وتحريفا .

المثال الأول : جاء في التوراة "فلما بد أ الناس يكثرون على ظهر الأرض و وُلدَ لـــهم البنات فلما رأى أولاد الله بنات آدم أهن حسان اتخذوا منهن نساء وكان يدخل بنوا الله إلى بنات آدم ويولد لهم حراما وهم الجبابرة" [29]. وقد علق على هذا الكلام بقوله: "هذا حمق ناهيك به وكذب عظيم إذ جعل لله أولادا ينكحون بنات آدم وهذه مصاهرة تعالى الله عنها- حتى إن بعض أسلافهم قال إنما عني بها الملائكة، وهذه كذبة، إلا أنها دون الكذب في ظاهر اللفظ "[30]، وسواء كان قصد المؤلف أولاد الله أو الملائكة فالأمر سيان، ولا يخلو من كذب، إذ كيف يتصور أن يساور الملائكة شهوة كالبشر، وحتى إن حصل هذا فكيف يدخلون ببنات آدم بالحرام ؟ ويولد لهم أبناء من حرام !!

هذا بالفعل ما لا يمكن قبوله عن الملائكة الذين يفعلون ما يؤمرون .

المثال الثاني : تعرض ابن حزم لما جاء في سفر التكوين "وتجلى الله لإبراهيم عند بلوطات مَمْرا وهو جالس عند باب الخباء عند حمي النهار ورفع عينيه ونظر فإذا

---

28 المرجع السابق ج 1 ص: 212 .

29 **سفر التكوين** 6 / 201 .

30 **الفصل** ج 1، ص: 209 .

بثلاثة نفر وقوف أمامه فنظر وركض لاستقبالهم عند باب الخباء وسجد على الأرض وقال يا سيدي إن كنت قد وجدت نعمة في عينك فلا تتجاوز عبدك، ليؤخذ قليل من ماء واغسلوا أرجلكم واستندوا تحت الشجرة وأقدم لكم كسرة من الخبز تشتد بها قلوبكم وبعد ذلك تمضون ...ثم أخذ خبزاً ولبناً والعجل الذي طبخه ومدها أمامهم وبقي واقفا في خدمتهم تحت الشجرة وهم يأكلون" [31].

علق ابن حزم على هذا بكلام في غاية الرزانة والدقة، ونسف ما فيه من "ضلال"-كما أسماه- سواء في حق الله تعالى أوفي حق الملائكة، وهذا نصُّه: "في هذا الفصل آيات من البلاء شنيعة نعوذ بالله من قليل الضلال وكثيره، فأول ذلك إخباره أن الله تعالى تجلى لإبراهيم وأنه رأى الثلاثة هم الله، فهذا هو التثليث بعينه... بل هو أشد... لأنه إخبار بشخوص ثلاثة والنصارى يهربون من التشخيص... فإن كان أولئك الثلاثة ملائكة -وهكذا يقولون- فعليهم في ذلك أيضا فضائح عظيمة وكذب فاحش من وجوه :

أولـــها : من المحال والكذب أن يخبر بأن الله تعالى تجلى له وإنما تجلى له ثلاثة من الملائكة.

ثانيهـــا : أن يخاطب أولئك الثلاثة بخطاب الواحد، وهذا أيضا محال.

ثالثهـــا : سجوده إلى الملائكة، فإنه من الباطل أن يسجد رسول الله عليه السلام وخليله لغيرالله .

رابعهـــا : خطابه لهم بأنه عبدهم .

خامسها : قوله يؤخذ قليلٌ من الماء ويغسل أرجلكم وأقدم كسرة من الخبز تشتدُّ بها قلوبكم ...فهذا كذب لأن إبراهيم يعلم أن الملائكة لا تشتد قلوبها بكسر الخبز.

سادسها : إخباره أنهم أكلوا الخبز والشوى والسمن واللبن.

---

[31] سفر التكوين 18 / 1-8 .

وحاشى له أن يكون هذا خبرا عن الله تعالى أو الملائكة" [32]وبعد هذا التعليق يحكي ابن حزم القصة كما جاءت في القرآن ليبيِّن شساعة البون بين كلام الله حقا وصدقا وبين ما ينسب إليه زورا و كذبا، فالملائكة لا تأكل ولا تشرب ولا يصيبها الكلل من فعل أمرت به كي تقعد وتستريح أوتستظل.

3 – النبوة :

وهي التي نالت الحظ الأوفر من الفصول السبعة والخمسين المخصصة لنقد التوراة، ولا غرابة في ذلك، فالأنبياء فيها كُثُر وبكل الألوان والأشكال، ففيها الصادق والكاذب، المؤمن والمرتد، الزاني والعفيف، البر والفاجر، وهذه بعض النماذج التي عالجها :

المثال الأول : جاء في التوراة: "وأقام لوط في المغارة هو وابنتاه فقالت الكبرى للصغرى أبونا شيخ وليس في الارض أحد يأتينا كسبيل النساء، تعالي نسقي أبانا خمرا ونضاجعه ونستبق منه نسل . فسقتا أباهما خمرا في تلك الليلة فأتت الكبرى فضاجعت أباها و لم يعلم بنومها ولا بقيامها فلما كان من الغد قالت الكبرى للصغرى قد ضاجعت أبي أمس تعالي نسقيه الخمر هذه الليلة وضاجعيه أنت ونستبقي من أبينا نسلا فسقتاه تلك الليلة خمرا وأتت الصغرى فضاجعته و لم يعلم بنومها ولا بقيامها، وحملت ابنتا لوط من أبيهما فولدت الكبرى (مؤاب) وهو أبو المؤابيين إلى اليوم و ولدت الصغرى (ابن عمي) وهو أبو العمونيين إلى اليوم" [33] ولا يخفى ما يوجد في هذا الكلام من قبائح وفضائح تقشعر من سماعها جلود المؤمنين العارفين حقوق الأنبياء عليهم السلام كما قال ابن حزم[34]، وإليكم ما ذكر :

---

32 "الفصل" ج 1 ص: 220 – 221 .

33 سفر التكوين 19 / 30 – 36 .

34 الفصل ج ، ص 234 .

أولا : ما ذكر عن بنتي لوط عليه السلام من قولهما :"ليس أحد في الأرض يأتينا كسبيل النساء تعالي نسقي أبانا خمرا ونضاجعه ونستبق منه نسلا"، فهذا كلام أحمق في غاية الكذب ... أترى كان انقطع نسل ولد آدم كله حتى لم يبق في الأرض أحد يضاجعهما !!

فكيف والموضع معروف إلى اليوم، ليس بين تلك المغارة..وقرية سكنى إبراهيم عليه السلام إلا فرسخ واحد لا يزيد .

ثانيا : إطلاق الكذاب ... لعنه الله هذه الطومة على الله عز وجل من أنه أطلق نبيه ورسوله على هذه الفاحشة العظيمة من وطء ابنتيه واحدة بعد أخرى، فإن قالوا لا ملامة عليه في ذلك لأنه فعل ذلك وهو سكران قلنا فكيف عمل إذا رآهما حاملتين وإذ رآهما قد وَلَدتا ... وإذ رآهما تربيان أولاد الزنا هذه فضائح لا بد وتوليد الزنادقة المبالغين في الاستخفاف بالله وبرسله" [35].

فهذا مثال من أمثالة كثيرة تحكي أقبح الأفعال وأذمها عن الأنبياء والرسل، وقد تطرق إليها ابن حزم في كتابه هذا مبيِّنا استحالة وصف الأنبياء والمرسلين الذين اصطفاهم الله من بين خلقه وأكرمهم بالعصمة بهذه الصفات.

المثال الثاني : عن نبي الله هارون أخو موسى عليهما السلام، فقد جاء في التوراة أنه لما ذهب موسى لميقات ربه طلب بنو إسرائيل منه أن يصنع لهم إلـــها لأنهم لا يعلمون ما جرى لموسى، فأمرهم بجمع أقراط الذهب من آذان نسائهم وبناتهم وأبنائهم، وصنع منه عجلا وقال لهم هذا إلهكم الذي أخرجكم من مصر ثم بنى له مذبحا [36].

علق ابن حزم على هذا بقوله : "هذا الفصل عفا على ما قبله وطمَّ عليه أن يكون هارون وهو نبي مرسل يتعمد أن يعمل إلها يعبدونه من دون الله عز

---

35 الفصل ج 1 ص 234 .

36 سفر الخروج 37 / 1-7 .

وجل..ويبني للعجل مذبحا ...إن هذا لعجب ! نبي مرسل كافر مشرك !!! يعمل لقومه إلها من دون الله" [37].

وبعد هذا التعجب ينطلق ابن حزم بكلام لاذع في حق كاتب هذه الأكاذيب ومن يؤمن بها قائلا: " أترى بعد استخفاف النذل الذي عمل لهم هذه الخرافة بالأنبياء عليهم السلام استخفافٌ !! حاشى لله من هذا، أوَتَرَوْن بعد حمق من يؤمن بأن هذا من عند موسى رسول الله وكليمه عن الله تعالى حمقٌ " [38]، ثم قام بعرض هذه القصة على نظيرها في القرآن ليبين الحق من الباطل وينزه النبوة مما لصق بها من دنايا تجعل من هذه الأمور أكبر دليل عن تحريف الكتاب واستحالة نسبته إلى موسى عليه السلام .

وخلاصة القول عنده أن المتأمل في محتوى التوراة لا يستطيع بحال من الأحوال أن يسلم بإلـــهية مصدرها، ولا يساوره شك في أنها مكذوبة، كان الغرض منها تحريف تصورات بني إسرائيل حول الألوهية والملائكة والنبوة، وهذا بالفعل ما حصل . فلا مفهوم الألوهية بقي نقيا من الشوائب ولا مفهوم الملائكة حافظ على ماهيته، ولا مفهوم النبوة نجا من الأباطيل، فغرقت المفاهيم الثلاثة في أتون المادية المقيتة والشهوانية المظلمة والنــزوات القاتلة، حتى لم يبق للإله عندهم حرمة ولا للملائكة مكانة ولا للأنبياء احترام .

المثال الثالث : وموضوعه ما جاء في سفر التثنية من قول موسى لقومه : " إن طلع فيكم نبي وادعى أنه رآى رؤيا وأتاكم بخبر مايكون وكان ما وصفه ثم قال لكم بعد ذلك اتبعوا أبناء آلهة الأجناس فلا تسمعوا له" [39].

قال ابن حزم " فهذا الفصل ... تدسيس كاف مبطل للنبوات كلها، لأنه أثبت النبوة بقوله إن طلع فيكم نبي ...ثم أمرهم بمعصيته إذا دعاهم إلى اتباع آلهة الأجناس، وهذا تناقض فاحش . ولئن جاز أن يكون نبي يصدق فيما ينذر به يدعو إلى الباطل

37 **الفصل** ج 1 ص 257 .
38 **الفصل** ج1 ص257 .
39 سفر التثنية 1\13 .

والكفر فلعل صاحب هذه الوصية من أهل هذه الصفة ... وهل ها هنا شيء يوجب تصديقه واتباعه ويبينه من الكذابين إلا ما صحح نبوته من المعجزات" "[40].

يؤكد ابن حزم هنا انه من المستحيل في حق النبي الذي ثبتت نبوته بالمعجزات أن يأمر بالباطل، ومن المستحيل على من ليس بنبي أن تظهر على يده المعجزات، وبالتالي فلا مجال لذلك الكلام المنسوب إلى موسى عليه السلام، لأن تصديقه ينفي نبوة موسى الذي لم تعرف نبوته إلا بما أتى به من معجزات، وقد ختم الفصول السبعة والخمسين في نقد محتوى التوراةبتعليق دقيق على الفقرات الآتية من سفر التثنية " فتوفي موسى عبد الله بذلك الموضع في أرض مواب مقابل بيت فغور و لم يعرف آدمي موضع قبره إلى اليوم ... و لم يخلف موسى في بني إسرائيل نبي مثله ولا من يكلمه الله مواجهة" [41].

وكان تعليقه كما يلي : "هذا آخر توراتهم وتمامها وهذا الفصل شاهد عدل وبرهان تام ودليل قاطع وحجة صادقة في أن توراتهم مبدلة وأنها تاريخ مؤلف،كتبه لهم من تخرص بجهله أوتعمد بفكره، وأنها غير منــزلة من عند الله تعالى، إذ لا يمكن أن يكون هذا الفصل منــزلا على موسى في حياته وقوله لم يعرف قبره آدمي إلى اليوم بيان لما ذكرنا كاف، وأنه تاريخ ألف بعد دهر طويل و لابد" [42].

ثم يستطرد قائلا بأن فصلا واحدا من الفصول التي ذكر موجب لتحريف التوراة، فكيف وهي سبعة وخمسون فصلا قد يجمع الفصل منها سبع كذبات أو مناقضات [43].

---

40 الفصل ج 1 ص: 282 ــ283 .

41 التثنية 34 \5 -12 .

42 الفصل ج1 ص: 285 .

43 المرجع السابق ج1 ص: 285 .

ثانيا : حال التوراة عبر تاريخ بني إسرائيل*

إن كان ابن حزم قد تحدث عن تاريخ بني إسرائيل، فلم يكن يهمه منه إلا مصير التوراة، حيث يقول "ونَصف إن شاء الله تعالى حال كون التوراة عند بني إسرائيل من أول دولتهم إثر موت موسى عليه السلام إلى انقراض دولتهم إلى رجوعهم إلى بيت المقدس إلى أن كتبها عزرا الوراق بإجماع من كتبهم واتفاق من علمائهم دون خلاف يوجد ... وما اختلفوا فيه ... نبهنا عليه ليتيقن كل ذي فهم أنها محرفة مبدلة" [44].

وابن حزم هنا يريد أن يثبت كون التوراة لم تكن لتَسْلم من التحريف في تاريخ كتاريخ بني إسرائيل، لأنها من جهة لم تكن عند عموم الناس بل كانت عند "الكوهن الأكبر" وكل كتاب يبقى عند فئة بعينها فسلامته من التحريف والتبديل تكون ضعيفة، ومن جهة ثانية لأن تاريخ بني إسرائيل مليء بالحروب والدمار والسبي والحرق إلى درجة يستحيل معها بقاء التوراة سالمة، خاصة وأن المعابد هي أول ما كان يتعرض للتخريب والنهب عندهم . ومن جهة ثالثة -وهي الأهم- لأن ملوك بني إسرائيل بعد انقسام المملكة كان جلهم على الكفر، محارب للإيمان ومخرب للمعابد، فلم تكن التوراة لتنجو منهم، وسوف نعرض هذا في جداول زيادة في الوضوح.

1- حال التوراة من موت موسى إلى انقسام المملكة :

ولي الأمر	مدة ولايته	طبيعة حكمه
يوشع بن نون	31 سنة	دبر أمرهم في استقامة و ألزمهم الدين
فيخاس بن عازار بن هارون الذي كانت معه التوراة .	25 سنة	و هو الكوهن الأكبر، كان على الاستقامة والتزام الدين و قد كفروا بعد موته و عبدوا

* لقد ارتأينا تسمية ما بقي من كلام ابن حزم في موضوع اليهودية في كتاب الفصل بهذا الاسم "حال التوراة عبر تاريخ بني إسرائيل" لما بدا لنا أنه أكثر تعبيرا على ما كتبه ابن حزم من العنوان الذي وضعه المحققان.

44 الفصل ج 1 ص: 287 .

		الأوثـــان جهـــارا حتى ملكهم ملك صور و صيدا.
ملك صور و صيدا	8 أعوام	على الكفر
عـــال بن كنار بن أخي كالب بن بقنه بن يهوذا	40 سنة	عـــلى الإيمـــان و بموته كفروا جميعا و عبدوا الأوثان
عقلون ملك بني مؤاب	18 سنة	على الكفر
أهـــوذ بن قراقيل من سبط افرايم وقيل من سبط بنيامين	قيـــل 80 ســـنة وقيل 55	على الإيمان
سمعان بن غاث بن سبط آثار	25 سنة	عـــلى الإيمـــان و بموته كفروا جميعا و عبدوا الأوثان جهارا.
مراش الكنعاني	20 سنة	على الكفر.
دبورا (امرأة) من سبط يهوذا	40 سنة	على الإيمان و بموتها تخلوا عن الإيمان و ارتدوا لعبادة الأوثان جميعا.
عوزيب و زاب ملك بني مدين	7 سنين	على الكفر.
جدعون بن يواس من سبط افرايم و قيل سبط منسي.	40 سنة	و يقولـــون إنه كان نبيا على الإيمان و كان له سبعين ابنا ذكرا.
أبو ملك بن جدعون	3 سنوات	فاســـق خبيث السيرة إرتد في عهده جميع بني إسرائيل و كفروا و عبدوا الاوثان مات مقتولا بعد ثلاث سنوات .
مولع بن رقوا من سبط يُساخر	25 سنة	لم يوجد بيان أكان على الكفر أو الايمان .
بايين بن جلعاد من سبط منسي	6 سنة	على الإيمان و كان له 32 ولدا ذكرا ولّى كل واحد منهم مدينة و قد ارتد كل بني إسرائيل بعد موته.
بنوا عمون	13 سنة	على الكفر.
هيلغ بن جلعاد من سبط منسي	6 سنين	كـــان فاسقا ابن زانية نذر إن ظفر بعدوِّه أن يقرب لله أول من يلقاه من منـــزله فلقي ابنته و لم يكن له ولد غيرها فذبحها .
أفصات من سبط يهودا	6أو 7 سنين	على الاستقامة

أيكون من سبط زبلون	10 سنين	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه
عبدون بن هلال من سبط افرايم	8 سنين	على الإيمان و ارتد بنوا إسرائيل بعده و عبدوا الأوثان جهارا.
الفلسطينيون والكنعانيون وغيرهم	40 سنة	على الكفر.
شمشون بن مانوح من سبط داني	20 سنة	كان مشهورا بالفسق واتباع الزواني أسر ومات .
دبّر بنو إسرائيل بعضهم بعضا	40 سنة	في سلامة و إيمان بلا ر ئيس يجمعهم.
الكاهن الهاروني	20 سنة	على الإيمان.
شموال بن فتان النبي من سبط افرايم	قيل 20 و قيل 40 سنة	على الإيمان و كان له ابنان يظلمان الناس فرغبوا إلى شموال أن يجعل لهم ملكا فولى عليهم شاول الدباغ (طالوت).
شاول من سبط بنيامين(طالوت)	20 سنة	وهو أول ملك كان لهم ويصفونه بالنبوة والفسق والظلم والمعاصي معا .
داود عليه السلام	40 سنة	وقد تولى بعد مقتل شاول (طالوت) وهم ينسبون له الزنا بأم سليمان عليه السلام و أنها ولدت منه من الزنا ابنا مات قبل ولادة سليمان .
سليمان عليه السلام	40 سنة	و هو باني الهيكل و قد تفرق أمر بني إسرائيل بعد موته.

وقد علق ابن حزم على هذا التاريخ بقوله " فاعلموا الآن أنه من وقت دخلوا الأرض المقدسة إثر موت موسى عليه السلام إلى ولاية أول ملك لهم وهو شاول المذكور، سبع ردات فارقوا فيها الإيمان وأعلنوا عبادة الأصنام (بين ثمانية أعوام و أربعين سنة في كل ردة) فتأملوا أي كتاب يبقى مع تمادي الكفر و رفض الإيمان هذه المدد الطوال، ليس على دينهم واتباع كتابهم أحد على ظهر الأرض غيرهم " [45].

---

[45] الفصل ج 1ص: 290 .

وابن حزم هنا ينكر سلامة التوراة مع تلك الفترات الطوال من الكفر التي يُقِرُّ فيها كاتب التوراة أن الجميع يكفر ولا يبقى واحد على الإيمان، بل ويجاهرون بعبادة الأصنام .

أما الفترة التي تفصل مقتل شاول عن انقسام المملكة فليست بالكبيرة وهي تضم فترة حكم داود ثم ابنه سليمان عليهما السلام، وبعد وفاة هذا الأخير انقسمت المملكة إلى قسمين، مملكة يهوذا وتضم سبطي يهوذا وبنيامين ومملكة إسرائيل وتضم باقي الأسباط العشرة [46].

2- حال التوراة في مملكة "يهوذا" من بدايتها إلى نهايتها :

و هي التي تضم بني يهوذا وبني بنيامين لبني سليمان، وقد عرفت عشرين ملكاً،كان معظمهم على الكفر وعبادة الأوثان، وخلاصة تاريخهم في الجدول التالي :

الاسم	مدة الحكم	طبيعة الحكم و معلومات إضافية
رحبعام بن سليمان	17 سنة	كان على الكفر
أبيا بن رحبعام	6 أعوام	كان على الكفر
أنشا بن ابيا	41 سنة	كان على الايمان
يهوشفاط بن أشا	25 سنة	كان على الايمان
يهورام بن يهوشفاط	8 أعوام	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه
أحزياهو بن يهورام	سنة واحدة	على الكفر و قد مات مقتولا.
أمُّه "عثلياهو"	6 أعوام	بنت عمرى ملك العشرة أسباط كانت على الفسق و إشاعة الزنا ثم قتلت .
حفيدها يؤاش بن أحزياهو	40 سنة	على الكفر و هو قاتل أحد أنبيائهم بالحجارة و قد مات مقتولا .
أمصياهو بن يؤاش	29 سنة	كان على الكفر ثم قتل و في أيامه آنتهب ملك

46 المرجع السابق ج 1 ص: 291 .

		الأسباط العشرة بيت المقدس مرتين.
عزياهو بن أمصياهو	52 سنة	على الكفر و هو قاتل النبي "عاموص".
يوشام بن عزياهو	16 سنة	لا يوجد بيان لطبيعة حكمه.
أحاز بن يوشام	16 سنة	على الكفر
حزقيا بن أحاز	29 سنة	أظهر الإيمان و في السنة السابعة من حكمه انقطع ملك الأسباط العشرة على يد ملك "الموصل" سليمان بن عسير فسباهم و نقلهم إلى آمد ونقل أهل آمد إلى موضعهم .
منسى بن حزقيا	55 سنة	أظهر الكفر في السنة الثالثة من ولايته و هو قاتل إشعيا النبي نشراً بالمنشار من رأسه إلى المخرج و قبل بالحجارة و الحرق .
آمون بن منسى	سنتين	على الكفر
يوسيا بن آمون	-	أعلن الإيمان في السنة الثالثة من ولايته إلى أن قتله ملك مصر .
يهويحوز بن يوشيا	ثلاثة أشهر	على الكفر أسره ملك مصر و ولّى مكانه يهوياقيم أخوه.
يهوياقيم بن يوشيا	11 سنة	على الكفر قطع الدين فيها و أخذ التوراة من الهارونيين فأحرقها بالنار و قطع أثرها.
يهوياكين بن يهوياقيم	ثلاثة أشهر	لقبه " نيخيا" كان على الكفر إلى أن أسره بختنصر فولى مكانه عمه.
متنيا بن يوشيا لقبه " صدقيا "	11 سنة	كان على الكفر إلى أن اسره بختنصر و هدم البيت والمدينة واستأصل جميع بني إسرائيل و بني سليمان جملة.

علق ابن حزم على ما سبق بقوله : "فاعلموا الآن أن التوراة لم تكن من أول دولتهم إلى انقضائها إلا عند الهاروني الكوهن الأكبر وحده في الهيكل فقط" [47] وقد

[47] **الفصل** ج اص: 294 .

أشار إلى أن فترة ملكهم التي دامت حوالي أربعمائة سنة، حكمهم فيها تسعة عشر ملكا وامرأة هي تمام العشرين كانوا كلهم على الكفر حاشى خمسة منهم كانوا على الإيمان. وقد وصلت المدة الفاصلة بين فترة الإيمان والكفر إلى أكثرمن مائة وستين عاما في إحدى المرات، كلها في عبادة الأوثان وقتل الأنبياء، واستمر حالهم كذلك إلى أن سباهم بختنصر وهدم البيت واستأصل أثره و لم تكن التوراة عند أحد إلا فيه، فكيف تسلم عبر هذه القرون الطويلة وهي في الهيكل الذي كانت الغارات لا تغفل عنه ولاتترك فيه شيء! [48]

3- حال التوراة في مملكة "إسرائيل" من بدايتها إلى نهايتها :

وقد ضمت هذه المملكة الأسباط العشرة، أما ملوكهم "فلم يكن فيهم مؤمن قط، ولا واحد فما فوق، بل كانوا كلهم معلنين عبادة الأوثان، مُخيفين للأنبياء مَانعين القصد إلى بيت المقدس ولم يكن فيهم نبي قط إلا مقتولا أوهاربا مخافا" [49] ونجمل حال ملوكهم في الجدول الآتي:

الاسم	مدة الحكم	طبيعة الحكم ومعلومات إضافية
يرعام بن نابناط	24 سنة	(إفرايمي) كان على الكفـــر
ناداب بن يرعام	سنتين	ثم قتل هو و جميع أهل بيته ، كان على الكفر
بعشاين إيـــلا	24 سنة	من بني يساخر بن ليئـــة كان على الكفر
إيـــلا بن بعشاين	سنتين	قتله رجل من قواده " زمرى " كان على الكفر
زمرى (القاتل)		قتل و أحرق في داره
اخـــتلاف حـــول "تبنى بن جينة" و"عمرى"	12 سنة	و بعـــد 12 ســـنة توفي " تبنى بن جينة " فولي " عمرى "
عمرى	8 أعوام	على الكفر و عبادة الأوثان

48 الفصل ج 1 ص: 297-298 .

49 المرجع السابق ج 1 ص: 294 .

آحاب بن عمرى	21 سنة	أشد ما يكون في الكفر و كان يريد قتل " إلياس" النبي الذي هرب منه (امرأته بنت ملك صيدا)
أحزيا بن آحاب	3 أعوام	كان على الكفر و عبادة الأوثان
أخوه يهورام بن آحاب	12 سنة	كان على الكفر، قتل وجميع أهل بيته وفي أيامه كان إليسع النبي .
ياهو بن نمشي	28 سنة	من سبط " منسى " أقل السابقين كفراً و لم يظهر الإيمان، هدم الهياكل و قتل السدنه و لم يحرم الأوثان .
يهورياحان بن باهو	17 سنة	بنى بيوت الأوثان و في أيامه ضعف أمر الأسباط العشرة لأن ملك دمشق غلب عليهم و قتلهم إلا قلة .
يؤاش بن يهورياحان	16 سنة	على الكفر، غزا بيت المقدس و أخذ كل ما فيه و هدم من سور المدينة 400 ذراع و هرب عنه ملك يهوذا .
ياربعام بن يؤاش	45 سنة	على مثل كفر أبيه غزا أيضاً بيت المقدس وقتل ملكها الداودي.
زخريا بن ياربعام	6 أشهر	على الكفر إلى أن قتل وجميع أهله.
شالوم بن نامس	شهر واحد	من سبط نفتالي بن بلهة أمّة راحيل و كان على الكفر ثم قتل.
مياخيم بن قارا	20 سنة	من سبط يساخر بن ليئة كان على الكفر ومات .
محيا بن مياخيم	سنتين	على الكفر و عبادة الأوثان قتل هو وجميع أهله .
ناجح بن مليا	28 سنة	من سبط دان بن "بلهة" أمة "راحيل" كان على الكفر إلى أن قتل وجميع أهل بيته وفي أيامه أجلى " تباشر " ملك الجزيرة بني رؤوبين و بني "جاد" ونصف سبط "منسى" من بلادهم "بالعور" وحملهم إلى بلاده و أسكن بلادهم قوماً من بلاده.
هوشع بن أيلا و هو	7 سنين	من سبط جاد كان على الكفر إلى أن أسره

آخر ملوك الأسباط العشرة		سليمان بن الأعسر ملك الموصل وحمله وتسعة أسباط ونصف سبط منسى إلى بلاده أسرى وأسكن بلادهم قوماً من بلده وهم السامرية إلى اليوم .

يتبين من خلال هذه الجداول التي تلخص لنا حال أوليائهم وملوكهم منذ موت موسى عليه السلام إلى السبي البابلي، أن أغلبهم كانوا على الكفر، مجاهرين بعبادة الأوثان، متّبعين للشهوات والملذات، وذلك بشهادة الكتاب المقدس نفسه، بل إن التوراة خلال هذه القرون الطويلة لم تكن متداولة بل كانت دائما بيد الكوهن الأكبر، إلى أن أقيم الهيكل فوضعت فيه ولم تكن عند أحد، أضف إلى ذلك أن كل الغارات التي كانت تصيبهم كانت تفرغ الهيكل من كل ما فيه، هذا وقد تعرضت التوراة للتمزيق والإحراق غير ما مرة، فكيف يدعي مدع بنجاتها من كل هذا ووصولها سالمة !!!

"إنها من إملاء عزرا الوراق الهاروني وهم مقرون أنه وجدها عندهم وفيها خلل كبير فأصلحه !!.. وكانت كتابته لها بعد سبعين سنة من خراب البيت، وكتبهم تدل على أنه لم يكتبها ولم يصلحها إلا بعد نحو أربعين سنة من رجوعهم إلى البيت بعد السبعين عاماً السالفة الذكر، ولم يكن فيهم حينئذ نبي أصلا، ومن ذلك الوقت انتشرت التوراة ونسخت وظهرت ظهورا ضعيفا ولم تزل تتداول إلى أن جعل "أنطاكيوس" الملك وثنا للعبادة في بيت المقدس، وأخذ بني إسرائيل بعبادته ثم تولى أمرهم قوم من بني هارون بعد مئين من السنين وعملوا لهم دينا جديدا و رتبوا لهم الكنائس في كل قريـة وذلك بعد هلاك دولتهم بأزيد من أربعمائة سنة..ثم إن في التوراة التي ترجمها السبعون شيخا لبطليموس الملك بعد ظهور التوراة مخالفة للتي كتبها لهم عزرا" [50] فلا سبيل إذا للقول بنجاة التوراة !

[50] الفصل ج1 ص: 298-299 .

خـــاتمة :

لقد كان تناول ابن حزم لنصوص العهد القديم بالدراسة والنقد نقطة من أهم نقط مشروعه النقدي للديانات المخالفة للإسلام، هذا المشروع الذي عنونه ب "الفصل في الملل والأهواء والنحل" وصاغه صياغة منهجية دقيقة استعصى فهمها على الكثيرين ممن تناولوا مشروعه بالدراسة، وما تلك النماذج التي قدمنا في قراءتنا هذه إلا غيضٌ من فيضِ ما أتى به من أدلة دامغة لا تدع مجالا للشك في النتيجة المتوصل إليها والقائلة بتحريف نصوص العهد القديم المتداولة بين الناس وعدم نسبتها إلى من نسبت إليهم، بل والتأكيد على أنها مجرد كتاب تاريخي دوَّن فيه "عزرا الوراق" تاريخ بني إسرائيل حسب ما توفر لديه من معلومات.

وللوصول إلى هذه النتيجة استعمل ابن حزم منهجين اثنين، فاعتمد المنهج الفيلولوجي أثناء تعرضه لنقد مضامين نصوص العهد القديم وعرض بعضها على بعض، والمنهج التاريخي لبيان استحالة سلامة التوراة من التحريف في تاريخ بني إسرائيل الذي كانت سمته الأساسية هي الكفر والردة والحروب والفتن، منذ عهد موسى عليه السلام وإلى عهد بطليموس الذي ترجم له السبعون شيخاً التوراة . وقد ركز في المستوى الأول على الأسفار الخمسة المنسوبة إلى موسى عليه السلام وكذا الأسفار المنسوبة إلى أنبيائهم ليؤكد بطلان هذا الإدعاء، و ركز في المستوى الثاني على ما جاء في الأسفار الأخرى وخاصة أسفار القضاة الأول والثاني والملوك الأول والثاني من أحداث تاريخية، ليصل في النهاية إلى أن هذه الأخيرة هي خير دليل على ضياع التوراة الأصلية وتعرضها للتحريف والتبديل،كما تعرضت للحرق والتمزيق .

أفلا يدفعنا كل هذا للتساؤل عن أوْلى الأمم بالارتباط بنصها المقدس وجعله أصلا لمعتقداتها وإطارا لسلوكياتها ؟ أيعقل أن يتشبث غيرنا بما عندهم من نصوص مع عظيم عِلّتها، فيحكموها في كل صغيرة وكبيرة ؟ و نجعل نحن كتاب الهدى الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وراء ظهورنا! .

قراءة في كتاب الإنسان والقرآن وجهاً لوجه:
التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج

تأليف احميدة النيفر. دمشق: دار الفكر، 2000م

رضوان جودت زيادة*

يحاول احميدة النيفر في هذا الكتاب (الإنسان والقرآن وجهاً لوجه) أن يقدم قراءة في منهج التفاسير القرآنية المعاصرة معتبراً أن العناية بالتفسير لم تفتر طيلة العصر الحديث، وأن وتيرة صدورها يظل أمراً لافتاً للنظر؛ إذ أنها تشهد فترة استقرار نسبي ثم لا تلبث أن تعرف فترة تسارع كبير وغزارة غير معهودة، وأن فترات الذروة هذه تبدو متزامنة أو تالية لأزمات مجتمعية ومؤسساتية بالغة الحدّة. يؤكّد المؤلف أن التفاسير القرآنية المعاصرة لم تعد حكراً على خريجي المؤسسات الدينية الرسمية بل أسهم متخصصون من مختلف المجالات المعرفية وأدلوا بدلوهم في الدراسات القرآنية، كما نجد في (تفسير الجواهر) لطنطاوي جوهري و (في ظلال القرآن) لسيد قطب و (مفهوم النص) لنصر حامد أو زيد، وهذا ما جعل مؤلف هذا الكتاب يلاحظ أن النص القرآني احتفظ بمكانة مرجعية في المنظومة الثقافية العربية، على الرغم من طبيعة التحولات التي عرفتها المجتمعات في علاقتها بالمقدس طيلة الفترة الحديثة. وهو لذلك يرى أن دراسة التفاسير أو الدراسات القرآنية المعاصرة تكشف عن مدى تغير مكانة الإنسان وطبيعة الوعي الذي يراد

---

* كاتب وباحث سوري

منه، ذلك أنها تكشف عن علاقة الإنسان بالنص المقدس وتسبر غور الوعي العربي في علاقته مع القيم والمبادئ التي يريد أن يظهر بها في العالم.

يبدو الكتاب من قراءة مقدمته طموحاً في تقديم رؤية كلية لعلاقة النص مع الإنسان والعصر، عن طريق دراسة العلاقة الجدلية بينهما كما تجسدت في أطروحات المفسرين المعاصرين أو متخصصي الدراسات القرآنية الحديثة، إلا أن هذا الطموح لا يلبث أن يتلاشى عند الاطلاع على حجم الكتاب وتصديه لموضوع بهذا الحجم مما فرض على الكاتب اختزالاً حاداً في كثير من الأحيان منع الفكرة من ظهورها السوي وفرض عليها تشويهاً ازداد مع ازدياد حجم التفسير أو الكتاب الذي يتعامل معه.

ويطرح المؤلف بداية مسألة المنهج على اعتبار أنها تمثل ركيزة أساسية في التعامل مع النصّ، إذ بدونها يبقى النص غائماً ويبقى تناوله عائماً، لذلك فهو يرى أن المنهج يمثل جملة المفاهيم الأساسية التي توطّر النصّ من حيث طبيعته وحركته ووظيفته، ووفقاً لذلك يتعرض لنماذج أربعة من التفاسير من جهات مختلفة من العالم الإسلامي كتفسير (روح المعاني) للآلوسي، و(فتح البيان) للقنوجي، و(بيان السعادة ومقامات العبادة) للبيرختي، و(هميان الزاد إلى دار المعاد) لمحمد بن يوسف اطفيش، معتبراً أن الاكتفاء بعلم التفسير على هذه النماذج الأربعة الحديثة التي صدرت في القرنين التاسع عشر والعشرين تظهر وكأن علم التفسير قد (احترق) وأن سمة المعاصرة تبدو مستحيلة عليه، وهنا يؤكد المؤلف أن سمة المعاصرة لا تستمد من الزمن التاريخي وإنما تخص العدة المعرفية التي يوظّفها الباحث أو المفسّر في تعامله مع النص، وهو لذلك يرى أن الناحية اللغوية والأدبية والبلاغية والنحوية والفقهية والمذهبية قد استنفذها المفسرون القدامى، بحيث أن الابتكار في هذه النواحي يبقى هزيلاً، في حين أن جوانب أخرى من النص القرآني يجب تسليط الضوء عليها وفق المناهج والأدوات الإنسانية الحديثة، لذلك فهو ينفي عن التفسير صفة الثبات المنهجي

ويعتبر أن المعاصرة تتحقق بتوظيف أدوات ومناهج حديثة لسانية واجتماعية واقتصادية في قراءة النص والتعامل معه.

ثم يبدأ بتقسيم التفاسير القرآنية المعاصرة إلى مدارس متعددة، بحسب مناهجها، فالمدرسة التراثية التي يقوم فيها التصور السلفي على النص القرآني حيث يرون أن الاعتصام داخل المفاهيم المتوارثة المتصلة بالنص هو الضامن لوحدة المسلمين الفكرية والثقافية، وهم لذلك ينطلقون من قدسية النص القرآني بما تعنيه من قدسية المصدر وقدسية فهمه والأدوات المستعملة لذلك الفهم، ومن ثم قدسية المعرفة والهوية والتاريخ، ومن هذه التفاسير تفسير الصابوني وتفسير آيات الأحكام لمناع القطان وتفسير محمد الطاهر بن عاشور المعروف بالتحرير والتنوير وكذلك تفسير الطباطبائي.

أما المدرسة الأخرى فيطلق عليها اسم مدرسة المنار أو السلفية الإصلاحية التي انطلقت من اعتبار أن القرآن هو المرجع المركزي والوحيد لأي إصلاح يرتجى، وأن ما وضع له وحوله من تراث تفسيري قد تحول في مجمله إلى عقبة كأداء لتعذر الوصول إلى النص القرآني دون المرور عليه والخضوع إلى مقولاته، ومن تفاسير هذه المدرسة ما قدمه جمال الدين الأفغاني من تفسير لبعض الآيات القرآنية، وتفسير محمد عبده الذي كتبه محمد رشيد رضا في المنار واستكمله فيما بعد وفاته، وتفسير (محاسن التأويل) لجمال الدين القاسمي، وتفسير المراغي، والتفسير الحديث لمحمد عزة ودروزة، وتفسير الثعالبي (روح التحرر في القرآن) وغيرهم.

أما التيار الإيديولوجي في التفسير فقد استفاد من مقولات رجال المنار الإصلاحية في الاجتماع والسياسة ومما اعتبروه أساسياً في وظيفة المفسر المعاصر، وما يعنيه بالإيديولوجي هنا هو العمل التفسيري الذي يوضع للإجابة عن أسئلة مطروحة مسبقاً، لها عند المفسر أو الدارس إجابة جاهزة، ويكون عمل المفسر تأكيداً لها عبر بناء عقلاني يعرض نفسه بصفة نقدية، فعمل المفسر هنا يكمن في تحقيق نسق من الأسئلة والإجابات المغلقة التي تمكن من فتح مجالات جديدة في

الفهم والتركيب، ونقطة الارتكاز الداخلي في هذه التفسير هو اعتبار المعنى أمراً ثابتاً مطلقاً. وهنا يرد تفسير طنطاوي جوهري الذي اعتمد على التفسير العلمي، وتفسير سيد قطب (في ظلال القرآن) الذي استبطن منهجاً لاتاريخياً يضع فهم النص القرآني خارج الاعتبارات الزمانية والمكانية، ويكسب المفهيم التي يعتمدها المفسر سمة الإطلاق والمنفذ الوحيد لتحقيق نضاليته الثورية، ويدخل ضمن هذا التيار أيضاً عبد الرحمن الكواكبي ضمن مجموع مقالاته التي حاول فيها تفسير القرآن ضمن منهج التفسير العلمي وأسماه (شمس العلوم وكنـــز الحكم)، وأيضاً تفسير حركة مجاهدي خلق (إرشادات حول مطالعة القرآن) والتي راحت تؤكّد ضرورة تبنّي خطاب إيديولوجي يتجسد في تفسير للقرآن عايته بناء مذهب للنضالات الاجتماعية، ويدخل ضمن هذا التيار أيضاً ما قدمه محمد شحرور في كتابه (الكتاب والقرآن)، وحسن حنفي في مشروعه لإعادة قراءة التراث، ومحمد أبو القاسم حاج حمد في كتابه (العالمية الإسلامية الثانية).

ويرى المؤلف في النهاية أن الأعمال الإيديولوجية التفسبرية قصرت همها على (المعنى الجاهز) مهملة علاقة الجدل بين النص والقارئ والآفاق التي يفتحها لانطلاق جهود تفسيرية مجددة.

أما المدرسة الحديثة في تفسير القرآن فيعتبر المؤلف أنها هي المدرسة التي طرحت على نفسها سؤال التجديد وهي عملت على القطع مع الخطاب الإيديولوجي وفكرة الوثوقي المسكون بالهاجس الغربي والرافض لأية مراجعة جذرية وعلمية لمسألة الوحي وطبيعة النص القرآني، وقد أخذت على عاتقها مشروعية القيام بتفسير جديد اعتباراً من أنه لا تجديد ولا ابتكار في المناهج ما لم تطرح مراجعة المفاهيم الأساسية. وقد جسد هذه المدرسة أمين الخولي في كتبه (مناهج التجديد) و (من هدي القرآني) الذي أرسى فيها منهج التفسير البياني للقرآن وتبعته فيما بعد عائشة عبد الرحمن في دراساتها القرآنية ومحمد أحمد خلف الله في كتابه (الفن القصصي في القرآن الكريم).

أما المدرسة الأخيرة في التفسير فهي مدرسة القراءة التأويلية في النص القرآني التي تنطلق من أن لغة النص لا تتوقف عن توليد المعنى، وأن للقارئ زاوية نظر خاصة عند القراءة، وعلى أساس ذلك تتحول اللغة بالتأويل إلى معين للمعنى لا ينضب ويتأكد في الوقت نفسه تعذر التوصل إلى المعنى النهائي للنص. وهذا ما حدا بهذا التيار إلى التأكيد على أن ما يؤسس له ليس تفسيراً جديداً للقرآن، إنما هي قراءات تعالج النص القرآني دون رغبة في توظيفه أياً كانت دواعي هذا التوظيف، إنها قراءات ترى النص ظاهرة ثقافية تقترح لها مناهج للتفكيك والتأويل، وذلك قصد اكتشاف خصائص التفكير الذي جاء النصّ القرآني ليؤسسه، ويدخل ضمن هذا التيار دراسات محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وفضل الرحمن.

إن الحديث عن منهجية التفسير كما يرى المؤلف لا يقتصر على الجانب المعرفي الفكري بل هو وثيق الصلة بمسألة الإيمان والتدين في العالم الإسلامي، ذلك أن منهجية إخضاع النص القرآني لغاية استخراج التقنيات الفقهية والعقدية يفضي إلى انحسار علاقة المؤمن مع النص في حدود المجال التوظيفي فحسب، أما المنهجية التي ينحاز إليها فهي المنهجية النقدية التاريخية التي يمكن أن تعيد للوحي حيوية لغته ورموزه وطاقته الروحية والفكرية، ومن المحتمل أن نفسح المجال لنوع آخر من الإيمان معتمد على يقين متسائل ومعتز برحابة رسالة القرآن وواعٍ بأن هذه الرحابة لا تزيد المؤمن إلا تواضعاً وسعياً إلى الآخر مهما كانت المرجعيات التي يعتمدها.

إن الكتاب وعلى الرغم من صغر حجمه يطرح أسئلة تبدو في غاية الأهمية في علاقة النص مع العصر ومع المفسّر والجدلية التي تحكم هذه العلاقة، فضلاً عن أن المؤلف أراد أن يموضع هذه الجهود جميعها في سياق المشهد الثقافي العربي المعاصر، ليرى علاقته بالنص وكيفية انضوائه تحت نوعٍ من القراءات الخاصة للنص القرآني، إلا أن ابتساره للكثير من النصوص منعه من اكتشاف العلاقات الترابطية التي تصل بين كثير من التفاسير المعاصرة وتنتمي لمدارس تفسيرية مختلفة

كعلاقة قراءات محمد أحمد خلف الله مع التيار الإيديولوجي، وهذا ما أوقعه أيضاً في فخ التصنيف المانع الذي حجب عنه أفق قراءة الفضاء الفكري العام لمدرسة القراءة التأويلية وخاصة دراسات محمد أركون.

الأمر الآخر هو خفوت حضوره النقدي بعد عرضه للمدارس المختلفة مما جعل الكتاب يقتصر على تأدية وظيفة القراءة بشكلها العرضي دون الدخول إلى وظيفتها الأخرى المتجسدة في حسها النقدي الضروري الحضور في مثل هذه المناسبات.

عروض مختصــــرة

د/ فتحي ملكاوي

1 فرج، بسام. الفكر السياسي عند ابن تيمية.عمان:دار الياقوت، 2000، (506 صفحات).

ينطلق الكاتب من النظرية المعيارية في دراسة الفكر السياسي الإسلامي لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، والتي تلتزم بالتأصيل القائم على الضوابط الشرعية المبينة في أصول الفقه والمعارف الإسلامية. ويرى الكاتب أن من أهم مساهمات ابن تيمية في الفكر السياسي تقديمه أسسا في تعيين الولاة والحكام قائمة على لختيار الأصلح فالأصلح للمنصب، واستخدام الشدة واللين والجمع بينهما. بالإضافة إلى دعوته للحكام إلى استصلاح الأحوال، وبناء المؤسسات العلمية والإدارية وغيرها لتوفير الكفاءات للدولة الإسلامية.

ولاحظ الكاتب أن كثيراً من المستندات الشرعية التي يعتمد عليها علماء السياسة الشرعية مستندات ضعيفة لم تعط عناية في البحث والدراسة النقدية من قبل الباحثين وقدموا بذلك تفسيرات مغلوطة للتاريخ الإسلامي. كرست قبول الاستبداد السياسي، وقبول البغي العالمي.

ويخلص المؤلف إلى ضرورة قيام الباحثين بسد الفراغ القائم فيما يتعلق بالنظرية الإسلامية في الحكم في الناحيتين العلمية والفكرية.

2 طه عبد الرحمن. سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي عام 2000 (240صفحة)

يحاول الكاتب من خلال هذا العمل خلق فضاء فكري تتحرك فيها معاني الدين وحقائقه بكفاءة استشكالية واستدلالية لا تقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية لغيرها من المعاني والحقائق المقررة في عالم الممارسة الفلسفية.

والأصل الذي بنى عليه المؤلف هذا الكتاب هو الجمع بين الأخلاق والدين، قام فيه بنقد أخلاقي لمظاهر أساسية من الحداثة، ويصل إلى أن الأخلاقية تفوق العقلانية في الاختصاص بالإنسان، وأن الأخلاق لا تنحصر في أفعال كمالية لا حرج في تركها، بل هي أفعال ضرورية تختل حياة الإنسان بفقدها، ولا تنحصر في أفعال معدودة لا توسع معها، بل هي أفعال لا نهاية لها، وفيها يدرك اللامتناهي قبل أن يدرك في سواها. وأكد الباحث أن بحثه عمل حداثي حقيقي قام على الاجتهاد والإبداع منطلقا من حاجتنا الفكرية، وأنه عمل تجديدي يخرج عما ألفه التقليديون، وأنه استخدم منهجية استدلالية في مراجعة مفهوم الدين بردّه كله إلى الأخلاق.

3 وصفي، محمد رضا، **الفكر الإسلامي المعاصر في إيران**، بيروت: دار الجديد، 2001، (374 صفحة).

تتبع المؤلف في هذا الكتاب منجزات الثورة الدستورية الأولى في إيران 1905/1906 من الناحيتين الثقافية والسياسية، فالانتكاسات أيام آل بهلوي، وصولا إلى التجدد الفكري والسياسي في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين. وينصب النصف الثاني من العمل على مفكري الثورة وفقهائها وشيوخها ومرجعياتها وشبانها. ويرى الكاتب أن هناك ميراثا عرفانيا وكلاميا ومذهبيا ما يزال بوجوهه كلها مؤثرا، وأن الإيرانيين رغم تجربتهم مع الدولة والنظام ما يزالون شديدي الاهتمام بالتفكير النظري والنظر الفلسفي. وحاول المؤلف أن يجعل كتابه "عملاً في التاريخ الثقافي والفكري"، وانطلق في منهجيته من منطلق يقدم السببية التاريخية في تفسير التطور الفكري على سواها من السببيات. وقدم أيضا إضاءة على خطاب الفكر المعاصر من خلال اندراجه في التواريخ المختلفة التي أثرت فيه، وأكد أن ما أسماه الإرث الإيراني المزدوج (القومي/الإسلامي) لم يكن أقل شأنا في صياغة هذا الخطاب من المعطيات التاريخية البحتة والعكس صحيح.

4 بدوي عبد الفتاح، **فلسفة العلوم**. القاهرة: دار قباء، 2001، (370 صفحة)

يدور الكتاب حول علاقة العلم بالفلسفة في مناظرة كبرى بين مدرستين استغرقت القرن العشرين؛ المدرسة الأولى تضع الفلسفة في خدمة العلم وتقصر دورها على تحليل مفاهيمه وبنيته المنطقية والمبادئ التي يقوم عليها ومنهجه التحليلي بقصد الكشف عن آلياته المعرفية التي تدفعه حينا إلى التقدم، وآخر إلى التعثر. والثانية التي يتبناها المؤلف تطرح للنقاش قضية العلاقة بين العلم والفلسفة والمجتمع من زاوية تعتبر الفلسفة فعالية إنسانية أصلية تضاهي العلم ولديها القدرة على أن تقوم بدور المرشد له والرقيب عليه لتضمن للإنسان حسن توظيف نظرياته وإنجازاته وتوقي بعض التطبيقات الخطأ. ويتضمن الكتاب ثلاثة فصول: مدخل إلى فلسفة العلم، والنظرية العلمية، ومذهب القانون العلمي.

5 عبد الوهاب المسيري، "**العالم من منظور غربي**" القاهرة: دار الهلال 2000، سلسلة كتاب الهلال رقم 602 ، (375 صفحة من القطع الصغير).

يعرض الكتاب قضية التحيز في المنهج والمصطلح باعتبارها إشكالية مهمة تواجه أي دارس، وتتعلق بمدى الاتساق أو التناقض بين النماذج الحضارية والمعرفية المؤثرة في الواقع. ويقترح الكاتب إنشاء علم عربي جديد يسمى فقه التحيز ثم يعرض لجوانب التحيز في النموذج الحضاري الغربي ويبين آليات تجاوز هذا التحيز تمهيدا لاقتراح نموذج بديل يسميه نموذج التكامل الفضفاض، ويعرض مثالين يترسمان هذا النموذج: الانتفاضة الفلسطينية وبناء حديقة الحوض المرصود في القاهرة.

6 **تاريخ أسبانيا الإسلامية**، تأليف ليفي بروفنسال، وترجمة علي عبد الرؤوف البنبي وعلي إبراهيم المنوفي وعبد الظاهر عبد الله، ومراجعة صلاح فضل. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة بمصر، سلسلة المشروع القومي للترجمة. 2000 (500صفحة).

صدر الكتاب بالفرنسيةعام 1944 وترجمه إلى الأسبانية المستعرب إميليو غارثيا غومث وأضاف إليه دراسة وافية عن "الأمويون وحضارة قرطبة". وهذه أول ترجمة عربيةللكتاب. يتضمن الكتاب إضافة إلى الدراسة المشار إليها ستة فصول عن فتح أسبانيا ومراحل تطور الخلافة الأموية في قرطبة، ويعدّ الكتاب المرجع الأهم عن العصر الأول لأسبانيا الإسلامية ويتميز عن غيره في الموضوع باحتوائه على فصول وملحوظات قيمة لم ترد في غيره، صححت كثيرا من الأخطاء وحدثت كثيراً من القضايا.

7 انتوني جيدينز، **قواعد جديدة لمنهج علم الاجتماع**، ترجمة د. محمد محي الدين، ومراجعة د. محمد الجوهري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، سلسلة المشروع القومي للترجمة بمصر،رقم 214. 2000 (205صفحات).

المؤلف مدير مدرسة لندن للاقتصاد والعلوم ومستشار رئيس وزراء بريطانيا توني بلير، ويعدّ الكتاب واحداً من أهم مؤلفات علم الاجتماع في نهاية القرن العشرين، ويمثّل أول عرض متعمق لمبادئ نظرية الصياغة البنائية في علم الاجتماع. والكتاب معالجة نقدية لبعض المدارس الفكرية الرائدة في الفلسفة الاجتماعية تركز على آثار هذه الاتجاهات المختلفة في تفسير الفعل الإنساني وقابليته للفهم، ثم ينتقل إلى تطوير سلسلة من المفاهيم المهمة لفهم عملية إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع وينتهي الكاتب إلى عرض مجموعة من القضايا التي يعتبرها "قواعد جديدة" لعلم الاجتماع .

8 Immanuel Maurice Wallerstein ***The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty First Century***. University of Minnesota Press. 2000, 248pp.

عنوان الكتاب بالعربية (نهاية العالم كما نعرفه: العلوم الاجتماعية للقرن الحادي والعشرين). يعرض الكتاب تقويما للأحداث المهمة التي حدثت في العقود الأخيرة من القرن العشرين، بما في ذلك حركات التحرر وإعادة بناء النظام العالمي والأزمات التي تمر بها الرأسمالية الغربية وطبيعة التغير الاجتماعي وسيرورته وعلاقته بالعلوم الاجتماعية. ثم يبين أثر هذه الأحداث في التحولات الفكرية التي تبعتها. وينتهي الكتاب بتحليل أساس للتحديات الفكرية التي تواجه العلوم الاجتماعية كما نعرفها اليوم ويقترح بعض الاستجابات لها.

9 Yaaacov Ro'i. ***Islam in the Soviet Union: From World War II to Perestroika***. New York: Columbia Univ. Press. 2000, 764pp.

عنوان الكتاب بالعربية " الإسلام في الاتحاد السوفيتي: منذ الحرب العالمية الثانية حتى البريسترويكا". يعرض الكتاب بشكل موسع كيف قاوم الإسلام كل أشكال الاستئصال التي تعرض لها في الاتحاد السوفيتي في الفترة التي يغطيها الكتاب. ويركز على دور المساجد الرسمية والعلماء الرسميين إضافة إلى المنظمات والعلماء الذين كانوا يعدون خارج القانون. واعتمد الكاتب على مؤلفات وكالة مراقبة الدين في النظام الشيوعي. ويعزو الكاتب صمود الإسلام إلى موقعه المركزي في الحياة الاجتماعية وجهود الدعاة والعلماء غير الرسميين إضافة إلى الدور العكسي للأسلوب الأهوج الذي مارسته السلطات. ويرى الكاتب أن سياسات جورباتشوف في البرويسترويكا أعطت الإسلام دفعة قوية أكسبته الانطلاقة التي يعاني منها حكام دول آسيا الوسطى والقوقاز الآن ويحاولون ضبط انطلاقته بالأساليب التي استخدمها من جاء قبل جورباتشوف.

10 Harold James. ***The End of Globalization: Lessons from the Great Depression***. Cambridge: Harvard Univ. Press. 2001, 288 PP.

عنوان الكتاب بالعربية "نهاية العولمة: دروس من فترة الكساد الكبير السابقة". يستقصي الكاتب ظاهرة العولمة السابقة التي حطمتها مرحلة الكساد العظيم والاضطراب السياسي في عقد الثلاثينات، وذلك من أجل وضع قضية العولمة المعاصرة في سياق تاريخي. ويرى الكاتب أن المؤسسات قد تأثرت تأثراً بالغاً بضغوط العولمة ونتائجها. كما أن المؤسسات التي تعاملت مع التكامل الاقتصادي لم تثخنها جراح الأزمات فحسب، بل أصبحت قنوات للتعبير عن مشاعر الامتعاض السياسي. ويعترف المؤلف بأنّ المشاعر الرافضة للعولمة اليوم آخذة في الانتشار، لكنه ينتهي إلى القول بأنّ أحد المكونات الأساسية لقومية الاقتصاد هي فترة الثلاثينيات ليس موجودا

وهو حزمـــة فكرية محترمة من السياسات المعارضة للعولمة ونموذج قومي ناجح شبيه بالاتحاد السوفيتي أو ألمانيا الحضارية. وسوف تنبئ الأيام عما إن كانت حزمـــة مثل تلك سوف تعود إلى الظهور.

11 ***Muslims and the West: Encounter and Dialogue.*** Edited by Zafar I. Ansari and John L. Esposito. Islamabad: Islamic Research Institute and Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding. 2001, 354 PP.

عنوان الكتاب بالعربية: "المسلمون والغرب: مواجهة وحوار". والكتاب هو مجموعة من اثنتي عشرة ورقة مختارة قدمت إلى ندوة عقدت عام1997م في الباكستان، بالتعاون بين معهد البحوث الإسلامية في الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد ومركز التفاهم الإسلامي المسيحي في جامعة جورج تاون في واشنطن. وهذه الأوراق هي محاولة جادة لفهم العلاقة المركبة بين المسلمين والغرب على مدى القرون السابقة؛ وبطريقة صريحة ولكنها رصينة ومتوازنة.

12 Berghahn, Volker R. ***America and the Intellectual Cold War in Europe.*** Princeton: Princeton University Press, 2001, 362 pp

عنوان الكتاب "أمريكا والحرب الفكرية الباردة في اوروبا"، لفولكر برجهان. وهو إلى جانب كونه سيرة ذاتية للدبلوماسي الأمريكي شبرد إستون يعد وصفا للسياسات الثقافية للولايات المتحدة الأمريكية في أوروبا بعد الحرب العالمية الثانية. يعرض الكاتب لحياة إستون الذي عمل مع المخابرات الأمريكية في أثناء الحرب العالمية الثانية ثم ترأس العديد من الموسسات الثقافية الأمريكية في أوروبا الغربية. ويركز المؤلف أساسا على الهدف المزدوج لأنشطة إستون: تعبئة وحشد اليسار الأوربي المعتدل ضد الشيوعية، ومواجهة النزعات المعادية لأمريكا في أوساط المثقفين الأوروبيين. كما يؤكد على أهمية الدبلوماسية الثقافية والعلاقة الخفية بين المؤسسات الثقافية "الخاصة" و الحكومة الأمريكية، مشيرا إلى الدعم المالي غير المعلن للمخابرات المركزية الأمريكية لمجلس الحرية الثقافية في أوروبا. والكتاب يساعد على فهم السيطرة الأمريكية على أوروبا بعد الحرب.

13 Shadid, Anthony. ***Legacy of the Prophet: Despots, Democrats, and the New politics of Islam.*** Westview, 2001, 340 pp.

عنوان الكتاب "ميراث النبي: الطغاة، الديموقراطيون، والسياسات الجديدة للإسلام"، لأنثوني شديد. ويعتمد هذا الكتاب في مادته على تغطية الكاتب الصحفية للشرق الأوسط خلال فترة التسعينيات من القرن الماضي. وتتناول هذه الدراسة في

الأساس الأسلام السياسي في مصر بالإضافة الى السودان والأردن ولبنان وتركيا وايران وافغانستان وفلسطين. حيث يقدم الكاتب فرضية هامة وهي أن التطرف الإسلامي قد بلغ أوجه رغم اصرار شبكة بن لادن الإرهابية وحركة طالبان الأفغانية. وأن الجانب الأهم هو بروز الإسلاميين الذين يقدمون الخدمات الإجتماعية، ويبنون المجتمع المدني، وبمحض إرادتهم ينشطون ضمن الأنظمة السياسية القائمة في بلدانهم. ويشير الكتاب إلى أن تجربة فرض الإسلام السياسي من أعلى في السودان قد فشلت.

تقرير عن الدورة الإقليمية حول

البحث التربوي وتطبيقاته في الدراسات الإسلامية

إربد/الأردن 1-5 نيسان

عمان – عبد الرحمن الحاج إبراهيم

يقضي المتخصصون في الدراسات الإسلامية – كغيرهم في التخصصات الأخرى – سنوات طويلة في الدراسة والبحث والتأهيل العلمي في العلوم الإسلامية المختلفة. ذلك لأنهم لا يمكن أن يقوموا بالعملية التدريسية ما لم ينجزوا ذلك بإتقان، ولكن الوضع الصعب لمؤسساتنا الإسلامية التعليمية يجعل مروجها في نوعية الخريجين والباحثين ضعيفاً قياساً إلى عدد المنتسبين إليها. ويعزو الدارسون ذلك إلى عدم الاستفادة من البحث العلمي التربوي وتطبيقاته في مجال الدراسات الإسلامية، فهي التي تزودنا بالقدر الضروري لتطوير الخبرة التعليمية للمدرسين في المستوى الجامعي والعالي، خصوصاً وأن نماذج المدارس والجامعات تنتمي إلى هذا العصر أكثر من العصر الإسلامي الوسيط.

من هنا أقامت المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الإيسيسكو) وجامعة اليرموك الأردنية بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي (IIIT) "الدورة الإقليمية الأولى"، التي شارك فيها نحو (35) أستاذاً جامعياً وباحثاً أكاديمياً من مختلف أنحاء العالم العربي، بهدف توظيف البحث التربوي وآلياته وأدواته في تطور عملية التدريس الجامعي في الدراسات الإسلامية، وتطوير قدرات المشتغلين في هذه الحقل في تناول مناهج وأساليب البحث العلمي التربوي بما يخدم الأهداف من تدريس العلوم الإسلامية، يفتح فرصة لتبادل الخبرات وشأن منسبتها للتخصصات

الإسلامية العلمية على اختلاف موضوعاتها، هذا فضلاً عن مهمة الكشف عن مدى تميّز (خصوصية) المنهجية الإسلامية في البحث والتفكير.

المنهجية (Methodology) بطبيعة الحال تضع مجموعة من الافتراضات حول المعرفة، حاول الدكتور فتحي ملكاوي (المدير التنفيذي للمعهد) أن يحددها في ورقته التي تناولت مفهوم "المنهجية الإسلامية" مؤكداً أن مصطلح المنهجية أقرب ما يكون إلى فلسفة العلم أو فلسفة المنهج، وعلى هذا فالبحث فيه من الأهمية بحيث يشغل محوراً أساسياً في "الأزمة الفكرية" التي تعاني منها الأمة الإسلامية، ذلك أنها تتعلق بعملية التفكير "الإسلامي"، وطبيعة الفكر الناتج عنها، وترتبط بغايات الإسلام ومقاصده، ولذلك فهي في بعدها الفكري لا تنفصل عن الواقع والحياة التي يحاول الإسلام بناءها، فغاية الفكر الإسلامي – بطبيعة الحال – إقامة الحياة وفق منظوره "الإسلامي".

مفهوم المنهجية هذا يسمح لنا بالقول بأن المناهج العديدة المتخصصة والمتمايزة بتمايز العلوم والمجالات المعرفية تنبثق عنه، هذه المناهج التي قد تشترك في الواقع (أو تشترك فعلا) مع مناهج أخرى منبثقة عن منهجيات يمارسها عقل آخر (لغير المسلمين)، على أن مساحة الاشتراك تبقى في حدود قواعد ومسلمات قادت إليها الخبرة الإنسانية. وعلي كل حال فبناء المنهجية يعتبر أمراً غير يسير، فهو أشبه بالصناعة الثقيلة قياساً إلى البرامج العملية والمناهج البحثية الجزئية، وهي بهذا المفهوم، السبيل إلى صياغة الإسلام وتقديمه بوصفه مشروعاً حضارياً متكاملاً.

وتبدو الحاجة إلى استكشاف "المنهجية الإسلامية" من المشكلات ولاصعوبات التي تعاني منها البحوث الإسلامية في ميادين العلوم الاجتماعية على وجه العموم، فثمة ندرة في الإنتاج العلمي المتميز للفكر الإسلامي في هذا المجال، وتبقى المسؤولية الأساسية على مؤسسات التعليم الجامعي باعتبارها المراكز الأساسية للبحث العلمي.

يخلص الملكاوي إلى أن غياب الإسهامات الإسلامية عن الخبرة الإنسانية المعاصرة في البحث، وغياب البيئة العلمية المناسبة للبحث في البلدان الإسلامية،

يجعل بعض الباحثين غير المسلمين أقدر أحياناً، حتى على بحث القضايا الإسلامية من الباحثين المسلمين.

وإن معظم المناهج السائدة في البحث اليوم، مناهج وضعية، حتى البحث في القضايا الإسلامية يتم غالباً بمناهج وضعية، تستبعد اعتبار الدين من المصادر الدينية، والعقل المسلم لا يملك إلا أن يستدخل البعد الديني في محاولته لبناء منهجية البحث، لكن هذا البعد الديني في مناهج البحث ما زال يحتاج إلى الدرس والتفصيل.

الباحثون في مجال الدراسات الإسلامية يمثلون أهمية خاصة، لأنهم أكثر اتصالاً بثقافة الأمة، وأكثر قدرة على بعث مخزونها الحضاري إذا اتفق إعدادهم. لقد استطاع العقل المسلم عبر عصور الازدهار الإسلامي ومن خلال دعوة الإسلام إلى العلم وتفتحه على ثقافات الآخرين أن يرسي قواعد التأصيل الثابت لمناهج البحث المختلفة والتي استخدمها بكفاءة في شتى ما أنتجه من علوم نظرية وتطبيقية. وإذا كان المسلمون قد استخدموا مناهج بحثية مختلفة فقد استخدموا تلك المناهج من خلال منهجية إسلامية متميّزة. وإن نجاح العالم الغربي العلمي والحضاري طوال القرون الأربعة الأخيرة إنما هو ثمرة لتطوير مناهج البحث التي أخذها عن المسلمين، وإذا كان كذلك فاستعمالنا للمناهج الغربية هو في الواقع "بضاعتنا ردت إليها" لأنها بالرغم من نموّها الجديد في انقالها إلى الغرب، فقد بقيت محتفظة بأصلها، على الرغم من أنها أيضاً انفصلت بالكامل عن المرجعية الإسلامية المنهجية، وعلى الباحثين أنينتبهوا إلى هذا التحول.

في غيبة الدين استطاع الغرب طوال القرون الأخيرة أن يبلور لنفسه فلسفات حاكمة للبحث في العلوم الاجتماعية، وكل فلسفة كان لها أثرها في المنهج وأدواته وموضوعاته البحثية وأولوية هذه الموضوعات، إن وجود فلسفات حاكمة لا تكفي وحدها لدراسة العلوم الاجتماعية بحكم محدوديتها المعرفية، وأنه من الأفضل أن تتعاون تلك الفلسفات في دراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية. ويجب تقديم منهجية إسلامية قادرة على إحداث هذه التعاون والتكامل. حاول الدكتور عبد الرحمن النقيب في ورقته لهذه الدورة التركيز على العناصر التي تتألف منها المنهجية،

بدءاً بالعنصر المفاهيمي (Conceptual Element) حيث أشار إلى أنه لم يعد مقبولاً أو معقولاً أن نتحدث عن التربية الإسلامية ونظل نستخدم مفاهيم الغير دون نقد أو تمحيص أو إخضاع لخصوصيتنا الثقافية والحضارية.

يضيف النقيب إلى عناصر المنهجية العنصر النظري الفلسفي (Theoretical) حيث لكل منهجية عناصرها الفلسفة والنظرية التي يقوم عليها، ويمكن اختصار تلك العناصر النظرية في خصوص المنهجية الإسلامة ب"الوحي" كمصدر أصيل من مصادر المعرفة، والعلاقة القائمة بين الوحي والفلسفة والعلم، ونظرة الإسلام إلى الكون والإنسان والمعرفة والأخلاق والمجتمع، أمّا قواعد التفسير (Rules of Interpretation) وهي التي تحدد كيف يمكن أن تصنف الظاهرة (وهي في موضوع الدورة الإقليمية هذه الظاهرة التربوية) التي تتم ملاحظتها، تحتاج المنهجية الإسلامية في الواقع إلى كثير من الدراسات والبحوث لنقد أخطاء قواعد التفسير في كل ما كتب من رسائل وبحوث التربية. كما لابد أن تفسر أبحاثنا التربوية ظواهر تربوية هامة تتصل بالأمة.

العنصر الأخير من عناصر المنهجية هو تحديد الإشكالات والمعضلات الأجدر بالتناول (Puzzling Element) ذلك أن الأخذ بالمنهجية الإسلامية سوف يحدد للباحثين والدارسين المشاكل البحثية التي تستحق الدراسة والتي سوف تسهم في مجال التنظير أو مجال التطبيق (التربوي هنا). سوف تكسب هذه المنهجية الإسلامية الباحث حساً إسلامياً يحدد به ترتيب أهمية الأبحاث التي ينبغي أن يقوم بها في حياته.

إن عنصر تأكيد الوجود (Ontologic Predictive) ما يزال غامضاً، ولكن إجمالاً يقصد به الجهود التي يبذلها أعضاء المجتمع العلمي المتبني لمنهجية من أجل تأكيد وجود تلك المنهجية وإثبات مدى فاعليتها لدراسة المشكلات البحثية والدعوة لتلك المنهجية الإسلامية ما زال ضعيفاً يحتاج إلى جيل من الرواد التربويين الذين يؤمنون بتلك المنهجية، ويبقى أن ازدواجية التعليم في عالمنا العربي والإسلامي تلعب دوراً رئيسياً في إعاقة تقدم هذه المنهجية.

الدكتور ناصر الخوالدة قدم ورقة في منهجية البحث التربوي بموازاة مناهج البحث في العلوم الإنسانية الأخرى، وخصوصيتها التطبيقية العلمية في ميدان الدراسات الإسلامية، وخلص الخوالدة إلى أن الاشتغال بمنهجية البحث التربوي تهدف إلى تنمية القدرات لدى الباحثين ولادراسين على فهم وإدراك أنواع البحوث المختلفة، والإلمام بالمفاهيم والأمسس والأساليب التي يقوم عليها البحث العلمي، وتزويديهم بالمعرفة والمهارات الضرورية التي تجعلهم أكثر قدرة على تصميم بحوثهم وإعدادها على أسس منهجية بحثية، ذلك أن واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعات ما يزال ينقصه الكثير من التطبيقات التربوية ولذلك قدمالدكتور عبد الناصر أبو البصل (عميد كلية الشريعة/جامعة اليرموك) قراءة نقدية للأدبيات التي تتناول واقع تدريس العلوم الإسلامية في الجامعة. وخلص الباحث إلى ضرورة إجراء مسح ودراسة للأدبيات التي تتحدث عن واقع التعليم الشرعي في الجامعات والمؤسسات التعليمية لمعرفة اتجاه هذه الدراسات بالتحديد، وضرورة تنفيذ ما تتوصل إليه الأبحاث العلمية التربوية في مجال إصلاح التعليم الإسلامي في الجامعات.

الأسئلة التي تعترض المدرسين في حقل العلوم الإسلامية، فيما يتعلق بالبحث التربوي عديدة، لا تتوقف، فإذا كنا عرضنا "للمنهجية" وللمناهج البحثية، وتبقى المشكلة في تخطيط المناهج، والسؤال يلّح هنا عن طبيعة البحث المعلق بتخطيط المناهج وتدريس العلوم الإسلامية في الجامعات؟

تتسم المناهج التعليمية في معظم الجامعات الإسلامية بالتركيز على المعرفة الشرعية الصرفة بالتالي فهي تهمل المعارف الضرورية الأخرى، كما تكرس في الوقت ذاته ازدواجية التعليم، وتتسم أيضاً بالتقديس للتراث أو ما يشبهه وهو الأمر الذي يقتل القدرات الإبداعية التي تقوم أساساً على حس نقدي، كما تتسم تلك المناهج بشكل واضح ببعدها عن الواقع ومناقشة مشكلاته على حساب الماضي والتعبدي على أهميتها. ومن الطبيعي إذاً أن يكون إهمال تنمية الفكر الإبداعي إحدى أهم الخصائص المتعلقة بالمناهج التي تقدم العلوم الشرعية، هذا فضلاً عن عدم اعتمادها على مناهج الدراسات الإسلامية على نظرية منهجية واضحة، كما

أن ما يسمى ب "المنهج الخفي" وهو تأثيرات المدرس خارج المنهاج التدريسي التي تلقي بظلالها العميقة في التأثير بسيرورة المنهج التطبيقية. لقد رصد الدكتور توفيق مرعي هذه السمات جيداً وكشف عن أن واقع مناهج الدراسات الإسلامية تفتقر إلى تحديد الأهداف التربوية العامة كما تفتقر إلى التنوع، ولا تهتم بصياغة هذه الأهداف صياغة سلوكية محددة يمكن قياسها. هذا وتشيع الأساليب التقليدية في التدريس والتي تعتمد أسلوب المحاضرة والتلقين، وبالتالي فهي تقلل إجمالاً من طرق التدريس الحديثة والنظر إليها من زاوية ضيقة باعتبارها من منتجات الفكر الغربي رغم أن معظمها يمتلك أصولاً تربوية إسلامية! وهكذا يرتكز التقويم على الجانب المعرفي للمتعلمين، ويفتقر إلى أدوات التقويم وأساليبه التربوية المتطورة.

هذا في وقت كان فيه مناهج البحث عند قدماء العلماء المسلمين تتعلق بالعمل أو اصطلح عليه ب"العلم النافع"، وتتسم بالجمع بين القيمة الخلقية والواقع، وبين القيمة الروحية والقيمة المنهجية، وبين القيمة الحوارية والبحث المشترك عن الحقيقة، وتتكامل منهجهم كما تتكامل علومهم، بحيث لا يمكن النظر إليها دون اعتبار تدخلها وترابطها.

الجامعات الحديثة الآن تعتبر المنهاج بوصفه نظاماً للتعليم، هذا النظام يتكون من عناصر أربعة هي الأهداف والمحتوى والأنشطة والتقويم، ويعتمد على الأساس النفسي والأبستمولوجي (المعرفي) والاجتماعي والفلسفي القيمي، ويمر المنهاج بعملية التخطيط والتنفيذ والتطوير والتقويم وعلى كل الأحوال – كما يقول الدكتور مرعي – فإن علينا تكييف المنهاج وعناصره وأسسه ومراحل بنائه وفقاً للخصائص الإسلامة، فقد صيغ مفهوم المنهاج على أرضية تتصل بالواقع الغربي فلسفياً وقيمياً واجتماعياً ونفسياً ومعرفياً!

إن اعتماد التعليم التربوي في الجامعات الإسلامية على "التعليم" يعتبر عائقاً حقيقياً في النظرية التربوية، الحديثة التي تعتمد مفهوم "التعلُم" وفي كل الأحوال فإن هذه العملية التعليمية/التعلمية في الجامعات لا تطبّق البحث التربوي لإنجاز أفضل النتائج، ومن ثم كان من الضرورري – كما يؤكد الدكتور شفيق علاونة – أن

يكتسب المشتغلون في الحقل التعليمي (الجامعي خصوصاً) للدراسات الإسلامية مهارة البحث التربوي وأدائها العملي، وهكذا فقد اهتمت ورقة العلاونة بتفصيلات البحث المتعلق بأنشطة التعليم والتعلم الخاص بالدراسات الإسلامية.

ثمة معضلة أخرى تتعلق بالوسائل التقنية الحديثة وتوظيفها في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية، حيث مازال ينظر إليه على أنه ليس من أولويات التعليم، وما زالت المشاريع المتعلقة به لم تتبلور بعد، كما يوكد الدكتور خالد الصمدي في بحثه عن "واقع وآفاق البحث في التقنيات الحديثة وتوظيفها في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية". وقد ساهم في ذلك بُعد المشتغلين بالتقنيات الحديثة عن تخصص الدراسات الإسلامية، باعتبار هذه الدراسات ليست إلا مجالاً نظرياً بغيب فيه التطبيق، ولعله بأتي في سياق العلوم الإنسانية التي تعاني من المشكلة ذاتها.

وبطبيعة الحال فإن أسلوب تدريس العلوم الإسلامية نفسه يهمّش استعمال التقنيات الحديثة كجزء من العملية التعليمية، فثمة طغيان للأسلوب الإسلامية. ولعله يتحمل المسؤولية الأكبر في توظيف هذه التقنيات في هذا المحال، وهكذا يجعو الباحث د. الصمدي إلى ضرورة تشجيع هذه النوع من البحث وإدخاله في الدرجات الجامعية العليا (الماجستير والدكتوراه) حتى يمكن تطويره بشكل أكثر جدية. ويشار هنا إلى "المركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الإسلامية" تطوان/المغرب، باعتباره المركز البحثي الأول المتخصص بتطوير التقينات الحديثو المتعلقة بتدريس العلوم الإسلامية.

بؤكد الدكتور محمد ذبيان غزاوي في ورقته عن "البحث المتعلق باستخدام التقنيات الحديثة في تدريس موضوعات الدراسات الإسلامية" أن المناهج الدراسية ركزت على البعد التشريعي والتوثيقي، وبالتالي فمن الضروري بمكان تعزيز الاهتمام بمفهوم التقنيات الحديثة ووظائفها وأهميتها، ودعا الغزاوي المختصين بالبحث التربوي إلى إجراء البحوث التي يستفاد منها عملياً في هذا المجال، محذراً من استخدام برامج جاهزة لم تدرس بعناية على معايير تربوية.

يبقى أن التقويم (العنصر الأساسي في العملية التدريسية) يتطلب معرفة متخصصة في مجال القياس والتقديم بشكل خاص، وأدوات البحث بشكل عام، ويلاحظ الدكتور أحمد عودة (عميد كلية التربية/جامعة اليرموك) أن ثمة انخفاض بالغ في الدراسات التقويمية في مجال الدراسات الإسلامية، وأن ما نجز من بحوث يقتصر على مساهمات الباحثين من أعضاء هيئة التدريس لأغراض استكمال متطلبات الدرجة العلمية أو الترقي الإداري، وفي كلتا الحالتين يكون البحث مصيره النسيان، ومن الناحية العملية تتصف معظم هذه البحوث بالضعف، وتعتمد مبادرات فردية خاضعة لمحددات زمنية اقتصادية.

الدكتور عبد الجبار محمد سعيد حاول إنجاوز تطبيق للبحث التربوي على مادة "الثقافة الإسلامية" في الجامعات التي تعتبر واسعة الانتشار على صعيد التعليم الجامعي، معتمداً على الملاحظات والاستنتاجات المتعلقة بمؤلفات الثقافة الإسلامية والقائمة على "الاستقرار الناقص". وقد تبين له حجم التباين في القضايا المفصلية بين مؤلفات الثقافة الإسلامية وأصول البحث التربوي، فمعظم تلك المؤلفات — مثلاً — لا تصدر عن مشكلة بحثية! ولا يتضح لها أهداف تعليمية، وغائمة المصطلحات وبالتالي المضمون، ولا تراعى الفروق في التخصصات...الخ.

وإذا كانت هذه الدورة الإقليمية الأولى قد أثبتت بالفعل مدى المسافة الفاصلة بين البحث التربوي وواقع التدريس الجامعي للعلوم الإسلامية، فإنه من الضروري أن تعقد الدورة الثانية عن (خصائص الدراسات الإسلامية وأثرها على البحث التربوي) حتى تكتمل الحلقة في تبادل الخبرات وتنشيط البحث التربوي.

حلقة

"شيخ الإسلام ابن تيمية: مشروعه الإصلاحي وإنجازاته العلمية"

ضمن إطار علاقات التعاون بين المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة مؤتة في الأردن عقدت حلقة دراسية بعنوان : "شيخ الإسلام ابن تيمية: مشروعه الإصلاحي وإنجازاته العلمية"، وذلك يومي الأربعاء والخميس 3، 4 محرم 1422 هـ والموافق 28، 29 آذار 2001م.

انطلقت ورقة العمل من أن شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله، من أهم العلماء المسلمين الذين امتد تأثيرهم في الجهود الإصلاحية في التاريخ الإسلامي على توالي القرون من بعده حتى الوقت الحاضر.

لذلك فإن شخصية ابن تيمية، وما حققه من إنجازات، وما ترك من تأثير على الساحة الفكرية الإسلامية جديرة أن تكون موضع الدراسة والتأمل والاعتبار، وبخاصة وأن الاهتمام المعاصر بابن تيمية قد ركز على جوانب محدودة من إسهاماته، بينما بقي العديد من هذه الجوانب خارج دائرة الاهتمام.

وتهدف هذه الحلقة الدراسية إلى توجيه الضوء على تلك الجوانب التي لم تنل العناية الكافية من شخصية ابن تيمية وإنجازاته متجنبة تكرار الجهود التي بذلت سابقاً في دراسة ابن تيمية، ومتجاوزة تلك الجهود التي اقتصرت على الدفاع والإطراء، وذلك بالتعرض لوجوه التميز والإبداع، ووجوه النقص والقصور التي أعاقت تحقيق أهدافه الإصلاحية. كما تحاول أن تبني صورة متكاملة عن مشروع ابن تيمية الإصلاحي من خلال قراءة متأنية تتصف بالأمانة والموضوعية، وتعين على

فتح آفاق جديدة في فهم واقع الأمة في عهد ابن تيمية واستجابته لذلك الواقع، وانعكاسات ذلك على مسيرة الفكر الإسلامي حتى اليوم والغد. أما محاور الحلقة فقد اشتملت على ما يلي:

شيخ الإسلام ابن تيمية : ظروف نشأته وطبيعة عصره

شخصية ابن تيمية

النظام المعرفي عند ابن تيمية

مناهج البحث عند ابن تيمية

سلفية ابن تيمية: مفهومها ودلالاتها العلمية

ملامح الرؤية الإصلاحية عند ابن تيمية

ابن تيمية والحركات الإصلاحية الحديثة والمعاصرة

الفكر التربوي عند ابن تيمية

وقد اطلعت اللجنة التحضيرية على جميع البحوث التي قدمت للمشاركة في أعمال الحلقة، وقامت برد بعضها بسبب عدم ارتقائها إلى المستوى العلمي المطلوب، وكان محصلة البحوث التي أدرجت في الحلقة تسعة عشر بحثاً. وقد قدمت هذه البحوث على مدار يومين، تضمن اليوم الأول جلسة الافتتاح والجلسة الأولى من الحلقة وقد قدمت أربعة بحوث في هذه الجلسة تبعها التعقيب والمناقشات. أما اليوم الثاني من الحلقة فقد تضمن أربع جلسات قدم فيها خمسة عشر بحثاً.

وقد تحدث في جلسة الافتتاح نيابة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي الدكتور فتحي ملكاوي المدير التنفيذي. حيث أشار إلى أن هذه الحلقة تقع في جملة نشاط للمعهد يستهدف تسليط الضوء إلى تلك الجوانب التي لم تنل العناية الكافية من شخصيات العلماء المصلحين في تاريخ هذه الأمة باعتبار أن جهود الإصلاح والتغيير التي تتطلع إليها أمتنا تسعى من خلالها إلى تحقيق النهوض الحضاري الذي

يعيد إليها حضورها الفاعل في عالم اليوم وقدرتها على رفد الحضارة الإنسانية وترشيدها مستعينة بما لديها من هدي إلهي وتجربة تاريخية غنية.

وتحدث الأستاذ الدكتور عيد الدحيات رئيس جامعة مؤتة حول نشأة شيخ الإسلام ابن تيمية وبيئته الاجتماعية وتكوينه الفكري والسياسي. الذي استند إلى منهج واضح له أساسان: العمل على العودة بالإسلام فكرياً وسياسياً إلى عصره الأول عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، والجرأة في الحق، وهي ضرورية لتحقيق الأساس الأول.

ولم يكتف ابن تيمية بالجهاد بأسلحة العلم والقلم واللسان، وإنما جرد سيفاً، وقاد الجموع لقتال التتار الذين أغاروا على ديار الإسلام. لقد كان مثال العالم المجاهد الذي كرس حياته كلها للإسلام ونصرة قضاياه.

وبعد نهاية جلسة الافتتاح بدأت جلسات الحلقة، حيث عرضت البحوث في الحلقة على النحو التالي:

الجلسة الأولى

الورقة الأولى: "مبحث المعرفة والمنهج وفكر ابن تيمية"

قدمها الدكتور أنور الزعبي، وأكد الباحث أن ابن تيمية درس المنطق دراسة مستفيضة لا بهدف تخطئته أو نقضه جملة وتفصيلاً كما هو شائع وإنما بهدف بيان عوار بعض الأحكام التي تطلق عليه وعوار بعض مدخلاته ومخرجاته وآلياته. وأضاف أن ابن تيمية كان يرى أن أي إنجاز معرفي، عندما يكون حقاً في نفسه، ومن أي مصدر كان، فإنما هو آية من آيات الخالق لا يمكن لها أن تتعارض والشريعة، وإن من مهام العالم المسلم الحق هو أن يكثر من الوقوف على هذه الآيات والشواهد التي ستثبت، في النهاية، إن ما جاء به الرسول عليه السلام هو الحق.

الورقة الثانية: "شخصية ابن تيمية وحياته"

قدمها الدكتور محمود عبود، وتطرق في بحثه هذا إلى ظروف نشأة شيخ الإسلام، معرجاً على اسمه ونسبه ومكان وتاريخ ولادته وصفاته الخلقية والعلوم التي درسها ثم العصر الذي عاش فيه ابن تيمية وتأثيره عليه، والثورة في التأليف التي حدثت في عصره.

الورقة الثالثة:" منهج ابن تيمية في تقدير الأفعال بين العقل والنقل"

قدمها الدكتور عبد المجيد النجار، وذهب الباحث في ورقته إلى أن ابن تيمية مثلما عرض لوجهة التيار العقلي في تقدير أفعال الإنسان منسوبة إلى أصحابها ثم نقدها عرض أيضاً لوجهة نظر النقليين ونقدها مستبقياً من الوجهتين بعض ما رآه حقاً منهما ومفنداً ما رآه ضعيفاً من الآراء بأدلة نقلية وعقلية، عامداً في كل ذلك إلى المقارنة بين الوجهتين مقارنة تظهر ما مالت به كل منهما إلى الشطط من الأفكار لينتهي من ذلك كله إلى شرح رأيه في القضية كما رآه رأياً وسطاً يتلافى التطرف الذي أظهرته المقارنة بين الوجهتين ويتلافى بالتالي ما يفضي إليه ذلك التطرف من المساوئ في التصور والسلوك.

الورقة الرابعة:"مصادر الإدراك المعرفي بين ابن تيمية وغيره من الأصوليين"

قدمها الدكتور سعد الشثري، حيث أشار إلى أن شيخ الإسلام يرى أن الدليل هو الموصل إلى المقصود سواء كان ظنياً أو قطعياً، ويرى أن الخلاف في هذه المسألة اصطلاحي، وأن الله عز وجل يجعل الدليل مؤثراً في إنتاج المطلوب خلافاً للمعتزلة القائلين بأنه منتج بنفسه، وخلافاً للأشاعرة القائلين بأنه غير منتج. ويضيف الباحث إلى أن ابن تيمية يرى الناس يتفاوتون في استفادة الإدراك من الدليل بحسب صفات نفوسهم بل إن الإنسان الواحد يتفاوت في ذلك ما بين زمان وآخر بحسب اختلاف صفات نفسه وهذا رأي السنة خلافاً لغيرهم من المتكلمين.

الجلسة الثانية:

الورقة الأولى : "أسباب رفض ابن تيمية لطرق الاستدلال الكلامي (الاعتماد على الألفاظ المجملة المتشابهة نموذجاً)

قدمها الدكتور محمد بنتهيلة، حيث أشار إلى أن ابن تيمية أسس منهجه المعرفي على قاعدة "موافقة العقل للنقل"، فبين أن المضامين الحقيقية التي تتضمنها المنقولات الثابتة لا يمكن أن تعارض النتائج التي تثبتها الأدلة العقلية الصحيحة. وبسبب ذلك وسم طرق الاستدلال الكلامية بالانحراف والضلال، وعمد إلى بيان أهم جوانب الفساد في الأدلة العقلية التي استدل بها المتكلمون للبرهنة على صحة معتقداتهم ومواقفهم.

الورقة الثانية: "الأصالة المنطقية في فكر ابن تيمية"

قدم هذه الورقة الدكتور محمد عواد، ووجد في بحثه هذا إلى أن ابن تيمية رفض النزعة الواقعية في المنطق الأرسطي كونها جعلت المفهومات التي يخترعها العقل الإنساني كيانات واقعية توضع وراء الوجود الطبيعي بما هي علل له ولم ينجح أرسطو في التخلص منها وترتب على هذا الأمر صيرورة المنطقي وجودياً والزعم بأن العلم تصوراً وتصديقاً يفيد التماهي بين المعرفي والوجودي تسليماً بأن للعقل القدرة المطلقة على بلوغ هذه المطابقة التي يزول معها كل تفاضل بينهما فيرتد الوجودي إلى المنطقي.

الورقة الثالثة: "المنهج عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور محمد بن صالح الصالح، حيث أشار إلى أن شيخ الإسلام ابن تيمية اعتمد في منهجه أساساً على كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل بين يديه ولا من خلفه، وما صح عنده من سنة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم على آراء الصحابة، على أنه لم يهمل العقل اعتماداً منه على النقل، وإنما أعمل العقل أيضاً، ولكن في حدود وبشروط، ولعل عبارته "موافقة صريح المعقول لصحيح

المنقول" توجز اتجاهه الفكري، الذي يقوم على العمل على توفيق وإيجاد وحدة تقوم على تآلف العقل والنقل.

الورقة الرابعة: "فكر ابن تيمية الإصلاحي – أبعاده الفلسفية"

قدمها الدكتور أنور الزعبي نيابة عن أبي يعرب المرزوقي الذي تعذر حضوره. وأشار الباحث إلى أن أعمال ابن تيمية تعتبر منجماً ثرياً من الفتوح النظرية الثورية التي تجعله فيلسوفاً كبيراً يحاول علاج مآزق الفكر العربي الإسلامي التي اجتمعت كلها في مأزق رئيس هو الفصام الذي لا زلنا نعيشه إلى اليوم والذي جعل ثقافتين تعيشان "حرباً باردة" دائمة بين العقل وعلوم الدنيا والنقل وعلوم الآخرة والمحاولات العقيمة للتوحيد بينهما توحيداً خارجياً وشكلياً.

الجلسة الثالثة

الورقة الأولى :"الفكر السياسي عند ابن تيمية"

قدم هذه الورقة الدكتور محمد الغرايبة، وتضمنت دراسته جوانب كثيرة في فكر ابن تيمية السياسي أبرزها في تعريف الخليفة، وبين حكم نصب الخليفة، بالشورى. وأنواع الخلافة: خلافة نبوة استوفت كافة شروط ا لخلافة، ويمثلها الخلفاء الراشدون، وخلافة ملك، لم تستوف جميع شروط الخلافة تمثلت في الخلافة الأموية والعباسية.

الورقة الثانية: "الفقه الاقتصادي عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور محمد العمايدة. وجاء هذا البحث لإلقاء الضوء على الجوانب الاقتصادية في فقه شيخ الإسلام ابن تيمية من خلال استعراض جوانب من فقه ابن تيمية تختص بهذا العلم، نذكر منها : المشكلة الاقتصادية، الاستهلاك وضوابطه، الملكية، العمل والعمال، ضوابط التبادل، العقود الاستثمارية، التسعير والأثمان، ضوابط السوق الأخلاقية، الحسبة وتدخل الدولة في المجال الاقتصادي، المصارف في فقه ابن تيمية، وأخيراً مالية الدولة.

الورقة الثالثة: "نماذج من جهود ابن تيمية في التصحيح"

وذكر نماذج من جهود ابن تيمية في التأصيل والتصحيح والمنهجية التي واجه بها مشكلات عصره، والتي من شأنها أن تحرك القوى الحية في الأمة، وتبصر بالطريق لمن يريد الإسهام في الدفع بالأمة إلى النهوض، لتستعيد شهودها الإسلامي الذي فقدته.

الورقة الرابعة :"الفراغ الدستوري وآلية شغله في منهج ابن تيمية"

قدمها الدكتور خالد الفهداوي، بعد أن جال الباحث في منهجية ابن تيمية في أخطر القضايا ألا وهي قضية الحكم. وخلص الباحث إلى أن ابن تيمية لم يستطع ملأ الفراغ الدستوري لعدة أسباب منها: كانت جهوده فردية، لم يكن الخطاب الديني وخاصة السياسي منه على مستوى المرحلة فأنشأ ذلك لشيخ الإسلام الخصوم من داخل الصف الإسلامي.

الجلسة الرابعة

الورقة الأولى: "الأثر المتبادل بين المنظومة الدلالية والمنظومة الفكرية عند ابن تيمية"

قدمها الدكتور أمان أبو صالح، حيث أشار إلى أن ابن تيمية يعد أحد أبرز أئمة المسلمين وعلمائهم وفقهائهم. وأياً كان الاختلاف حول ما صاغ من منظومة فكرية، فإن منظومته الفكرية توسم بالتماسك والثبات والعمق والانسجام. ومن بين أهم الأصول التي استند إليها أصل يتصل بالمنظومة اللغوية بعامة وبالدلالة منها بخاصة.

الورقة الثانية: "نظرية المعرفة عند ابن تيمية"

قدمها الأستاذ عباس معازر، ويذهب الباحث في ورقته إلى أن معرفية ابن تيمية تنبني على أساس من التواشج القائم ما بين المعرفة النازلة والمعرفة الصاعدة، أي بين معرفة الوحي المتمثلة في القرآن الكريم والسنة المطهرة، وبين المعرفة الناتجة

عن تفكر وتدبر وتعقل واستنتاج.و تحدث الباحث أيضاً عن ضرورة "تحديد حجر الأساس المعرفي لدى ابن تيمية".

الورقة الثالثة: " ابن تيمية بين حقيقة التتريه وتهمة التجسيم"

قدمها الدكتور أمين البْطوش، وتناول الباحث جانب من فكر ابن تيمية المتعلق بالتشبيه والتجسيم من خلال توافقه مع الكتاب والسنة. وتناول الباحث أيضاً قواعد مذاهب المجسمة كما أوردها كتاب "الكاشف الصغير عن عقائد ابن تيمية". وناقش الباحث تلك القواعد وموقف ابن تيمية منها.

الورقة الرابعة: "جوانب من الإصلاح الفكري والعقدي عند ابن تيمية: السحر، التنجيم، الكهانة، العرافة".

قدمها الدكتور محمد الزغول، وعرّج الباحث في ورقته على ذكر أدلة ابن تيمية في موضوع تهافت المنجمين وفي نسبة علمهم إلى الأنبياء، كما عرض للأمثلة التي قدمها ابن تيمية من التاريخ الإسلامي فيما نسب إلى بعض الأئمة وكذب عليهم.

الجلسة الخامسة

الورقة الأولى: "ابن تيمية وشد الرحال إلى المسجد الأقصى"

قدمها الأستاذ إبراهيم مهنا، حيث أورد في بحثه أقوال وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية حول شد الرحال إلى المسجد الأقصى، وبحث الافتراءات التي أوردها بعض الكتاب من اليهود على ابن تيمية من أنه قلل من مكانة القدس.

الورقة الثانية: "الخصومة العلمية عند ابن تيمية"

قدمها الأستاذ محمد وسام، ورأى الباحث أن شيخ الإسلام سلك مسلكاً فريداً ظهر بوضوح في كتبه وردوده وهو تأكيد على مسألة العذر بالجهل والتأول وغيرهما مما يعذر به فلا يكاد يناقش مسألة اختلف فيها العلماء وأثير حولها النزاع

وكثر التفكير والتفسيق أو التبديع بسببها إلا ويركز على قضية العذر وينبه إلى أن هناك فرقاً بين كفر النوع وكفر الشخص والكلي والجزئي والتجريد والتشخيص والمعنى والذات.

الورقة الثالثة: "الفكر الإسلامي في العصر الوسيط من الغزالي إلى ابن تيمية"

قدمها الأستاذ زكي الميلاد، وتعرض في ورقته هذه إلى الانقسام في المنازع بين الغزالي وابن تيمية الذي يظهر في الفكر الإسلامي المعاصر، فهناك من يرتبط بالغزالي وينتقد ابن تيمية وهكذا العكس، وبين أن الخلفيات إما ترجع إلى نزاعات صوفية وأخرى سلفية أو تتعلق بخلافات كلامية بين أشعرية وحنبلية.

ندوة الإسلام والمواطنة

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي – مكتب فرنسا يوم الاثنين 2001/6/4 باريس ندوة بعنوان "الإسلام والمواطنة"، تناولت ثلاث محاور: المحور المفهومي: الدين والمنظومة الأخلاقية والمواطنة. المحور القانوني: وضع الأقليات وحقوقها. المحور السياسي: المواطنة والعولمة.

شارك في المحور الأول كل من د محمد المستيري المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدير مكتبه بباريس، والأستاذ هشام عرافة مدير معهد الدراسات الإسلامية بباريس، والأستاذ آلان قراش رئيس تحرير صحيفة لوموند دبلوماتيك، ود. رضا الشايبي متخصص في الفلسفة السياسية. وترأس الجلسة الأولى د. أسامة خليل رئيس معهد اللغة والحضارة العربية.

وشارك في المحور الثاني كل من د. هيثم منّاع باحث في الإسلاميات، و د. أحمد جاء بالله عضو المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، والأستاذة جوسلين سيزاري باحثة في المركز الوطني للبحوث العلمية بفرنسا، و بجامعة هارفاد بالولايات المتحدة الأمريكية، و د. عبد المجيد التركي أستاذ بجامعة السربون ورئيس قسم الفقه وأصوله. وترأس الجلسة الثانية د. محمد المستيري.

وشارك في المحور الثالث كل من الأستاذة حليمة بومدين نائبة في البرلمان الأوروبي، والأستاذ غالب بن الشيخ نائب رئيس الندوة العالمية للأديان من أجل السلام، والأستاذ أحمد بوزيد مسؤول قضايا الشرق الأوسط في حزب الخضر الفرنسي، ود. محمد الغمقي صحفي وباحث في العلوم السياسية. وترأس الجلسة الثالثة الأستاذ توفيق مثلوثي مدير راديو البحر المتوسط.

وقد كان الحضور مكثفا، يقارب 150 من الباحثين والمهتمين بقضايا الفكر الإسلامي وواقع الأقليات المسلمة ، مع الإشارة إلى حضور نوعي من أبناء الجيل

الثاني ومن العنصر النسائي. ويعزى هذا الحضورلأهمية موضوع الندوة، ولنوعية الحاضرين، ولرغبة العديد من الباحثين في التعرف عن قرب على أنشطة المعهد العالمي للفكر الإسلامي، في غياب مؤسسة تمثله في باريس إلى وقت قريب.

فقد ربط موضوع الندوة بين تصور الإسلام للمواطنة وتحدياتها المعاصرة، وهي إشكالية الساعة لدى الأقليات المسلمة والمؤسسات الإسلامية العاملة في الغرب.

في الحصة الصباحية، تحدث د. المستيري عن "الجانب المقدس والجانب الدنيوي في هوية المواطنة الإسلامية". وركز على إشكالية الانتماء للأمة باعتباره عقد ورباط إيماني مقدس بين الإنسان وخالقه تجاه المسلمين والبشرية جمعاء وتتريل هذا التصور الأخلاقي على إلزامات عقد المواطنة بين الناس.

فالموازنة بين الانتماء إلى رباط إلهي، رباط الأمة والانتماء إلى رباط جغرافي، رباط الوطن بالمفهوم الحديث يحتاج إلى تصور إسلامي معاصر يقوم على فلسفة وتشريع تجديديين.

وقدّم الأستاذ هشام عرافة "وجهة نظر إسلامية عن التعددية الأيديولوجية والمواطنة " مبنية على ما جاء في النصوص الإسلامية، واعتبار الاختلاف مسألة طبيعية وأساسية، وأن القرآن الكريم دعا إلى معاملة غير المسلمين بالبرّ (مثل الوالدين) وبالتي هي أحسن، وعلى أساس قيم العدل والقسط.

وقدّم د. رضا الشايبي " مقاربة نقدية لأخلاقية المواطنة في الفكر السياسي الغربي الحديث " مركزا على أنّ مفهوم المواطنة ليس مقدسا وأنه خضع لكثير من التحويرات وأنه جاء نتيجة نضالات عدة وهوالآن بصدد المراجعة في الفكر الغربي.

وتناول الأستاذ آلان قراش موضوع "المواطنة والعلمانية" مشيرا إلى التقدم الحاصل في الاعتراف بالمعطى الإسلامي في فرنسا (ملف الاستشارة)، واعتبر أن المسلمين في فرنسا في طريقهم الى الحصول على كامل حقوقهم بعد طول معاناة، ولكن السؤال الكبير الذي يبقى مطروحا هو هل سيبقى اهتمام المسلمين بحصولهم على حقوقهم الخاصة بهم، أم يعتبرون أنفسهم جزءا من هذا المجتمع، ويتضامنون مع

قضاياه ومع الحق والعدل وحقوق الجميع داخل المجتمع الفرنسي؟. وهل سيتضامنون –فيما يتعلق بالقضايا خارج فرنسا– مع المضطهدين ويقفون في وجه الظلم مهما كان مصدره ولو كان من حكومات وقوى مسلمة؟

في الحصة الثانية، تحدث د. هيثم مناع عن "مجهود المسلمين الفكري في وضعهم كأقلية" معتبرا أن الحياة في إطار الأقلية ليس منظما مسبقا وأن الأمر يحتاج إلى جهود للحصول على حقوق لغوية ودينية.

أما د. جاء بالله، فقد تناول موضوع " فقه الأقلية المسلمة في أوروبا، وخصوصية هذا الفقه المرتبط بخصوصية وضع المسلمين كأقلية، مستعرضا تجربة المجلس الأوروبي للبحوث والإفتاء في هذا المجال. وهو نفس الموضوع الذي تحدث فيه الدكتور عبد المجيد التركي مع عودة إلى التاريخ الإسلامي ومعاملة أهل الذمة وغير المسلمين.

من ناحيتها، تحدثت الأستاذة جوسلين سيزاري عن "الأقليات المسلمة في الغرب" و توقفت عند موضوع العولمة الثقافية في زمن ما بعد الحداثة والعودة إلى الخصوصية الثقافية والى مصطلح الأصالة بالمفهوم الإسلامي، والى وضع الأديان في العصر الحاضر. وأكدت على ظاهرة تكيف الأقليات الدينية وخاصة المسلمة وقدرتها على الإندماج في المجتمعات الغربية في إطار الحفاظ على هويتها، مع الإشارة الى الفارق الكبير بين أوروبا والولايات المتحدة في درجة هذا التكيف بالنظر الى الصعوبات الناتجة عن العقلية السائدة في البلاد الإستعمارية سابقا.

في الحصة الثالثة، تحدثت الأستاذة حليمة بومدين عن " ميثاق الحقوق الأساسية في الاتحاد الأروبي والإسلام في أوروبا"، وعادت بالذاكرة الى التاريخ الإستعماري مشيرة الى بقاء أشواط كبيرة من العمل من أجل الحصول على الحقوق الإجتماعية والاقتصادية والسياسية كمواطنين مسلمين في المجتمعات الأوروبية.

ومن خلال تجربتها كنائبة في البرلمان الأوروبي، دعت الى الانخراط في فيدرالية الأولياء والفدرالية الأوروبية للشباب، وفي العمل السياسي من خلال المشاركة

بالصوت الانتخابي، والتخلي عن خطاب التشكي والضحية، والاستفادة من التعددية القائمة في أوروبا.

وتحدث الأستاذ غالب بن الشيخ في مداخلته بعنوان "الإسلام والمواطنة" عن الإسلام كعامل إيجابي للعولمة بحكم إنسانية هذا الدين، وانفتحاحه الحضاري، وقيمته في رفع تحديلت المواطنة في ظل العولمة. كما تطرق الأستاذ أحمد بوزيد الى الحديث عن "العولمة والقضايا الدولية" كعامل للإندماج. وتعرض في مداخلته للقضايا الإسلامية الساخنة مثل القضية الفلسطينية والشيشانية وتأثيرها على استقرار المسلمين واندماجهم في أوروبا.

وأكد د. محمد الغمقي في مداخلته بعنوان " المواطنة الأوروبية وتساوي الفرص" على ضرورة ضمان تساوي الفرص كشرط لتحقيق المواطنة، وذلك على المستوى الاجتماعي بإيجاد الظروف الضامنة للكرامة الإنسانية، خاصة في مجالات العمل والسكن والتعليم. وتطرق الى مظاهر الإقصاء في العمل بسبب الانتماء الى أصل أجنبي وإلى مظاهر حشر المسلمين في أحياء سكنية غير لائقة منذ الستينات مما فاقم ظاهرة العنف في ضواحي المدن الكبرى. وعلى المستوى الثقافي، يتطلب تساوي الفرص احترام الخصوصيات الثقافية والدينية، والتصدي للعقليات المثيرة للنعرات العرقية والعنصرية، وظاهرة الاسلاموفوبيا في وسائل الإعلام ودوائر صناعة الفكر والقرار، واعطاء حق الرد على تشويه صورة الاسلام والمسلمين. وعلى المستوى السياسي، المساعدة على المواطنة الايجابية عن طريق المشاركة السياسية، وفتح باب الترشح في وجه المواطنين من أصل أجنبي، وباب الانتخاب للجميع على الأقل في الانتخابات البلدية. إن تحقيق المساواة في الفرص والحصول على حقوق المواطنة كاملة من شأنه أن يجعل من مسلمي أوروبا والغرب عموما جسرا حضاريا بين العالم الإسلامي والعالم الغربي.

الإسلام والإ سلاموفوبيا

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي – مكتب فرنسا يوم 2001/5/11 بباريس ندوة بعنوان "الإسلام والاسلاموفوبيا"، حضرها عدد كبير من الأساتذة الجامعيين من بينهم د.عبد المجيد النجار والباحثين والمهتمين بشؤون المسلمين في فرنسا. و شارك فيها كل من د. زكي بدوي رئيس منتدى مناهضة الإسلاموفوبيا والعنصرية FAIR في بريطانيا، ود. أنس الشيخ علي رئيس جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين ببريطانيا، ود.محمد المستيري ، المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي ومدير مكتبه بباريس، ود. محمد الغمقي صحفي وباحث، دكتور في العلوم السياسية ،ومدير تحرير لمجلة الأوروبية.

تحدث د. زكي بدوي عن أسباب ظاهرة الاسلاموفوبيا والتي من بينها تواجد عدد من المهاجرين ينتمون الى ثقافة ودين مختلفين عما هو سائد في البلاد الغربية، بل الى دين يُنظر له بشئ من العداوة، واعتبر أن هناك خوفا حقيقيا من الطرفين، خوف المسلمين من الغرب، وخوف الغربيين من الإسلام خاصة عندما كان في أوج قوّته، وهناك خوف مَرَضي لا مبرر له وهو ما يعبّر عنه بالإسلاموفوبيا، ويظهر من خلال بعض المواقف والتصريحات لجهات إعلامية أو شخصيات سياسية معروفة، والتي تتمحور حول اعتبار الإسلام دخيلا على المجتمعات الغربية، والمسلمين ليست لهم قابلية الإندماج في هذه المجتمعات. وتطرق الى نشاط مؤسسة FAIR التي يشرف عليها مجلس يضم 8 مسلمين و12 نصرانيا (وهذا التقسيم مقصود)، ودعا الى التحرك لتكوين نفس الإطار في فرنسا وبقية البلدان الغربية، من أجل محاصرة موجة الإسلاموفوبيا.

من ناحيته، قام د. أنس الشيخ علي بتقديم عرض لبعض نماذج من الأدب الروائي الشعبي الإنجليزي والأمريكي من خلال تحليل شرائط لأغلفة هذه الروايات ودلالات الصور التي تحملها والرموز التي تعبر عنها (الخنجر والهلال والمأذنة

والمسدس والحجاب وقطرات الدم...) والعناوين التي تتخيرها والتي يجمع بينها قاسم مشترك وهو الحقد على الإسلام وأهله، والتخويف منه. وحذّر المحاضر من مخاطر مثل هذه الروايات التي تلقى رواجا لا نظير له ليس فقط لدى عامة الناس بل أيضا لدى أصحاب القرار المولعين بمطالعة هذا الصنف من الأدب.

وتناول د. محمد المستيري المسؤولية المشتركة بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي في تنمية عقد الخوف كآلية في التعامل. فكما يمكن الحديث عن فوبيا الإسلام في الأدبيات الغربية والتي عمقتها مقولة هانتينغتون حول الصراع الحضاري بين الإسلام والغرب على اعتباره البديل المستقبلي عن الصراع بين الشرق والغرب، يمكن الإقرار بأزمة الفكر الإسلامي في التناول الموضوعي للغرب وتنمية منهج علمي للاستغراب، في مقابل سيادة مواقف التكفير والاستقباح الكلي لفكره وحضارته. وعرض الباحث من خلال شرائط لنماذج من المؤلفات الإسلامية والغربية خلال القرن الماضي في مجالات عدة من العلوم الإجتماعية والتي أسست لمنهج الفوبيا في علاقة الإسلام والغرب.

وكانت محاضرة د. محمد الغمقي بعنوان: " الاسلاموفوبيا: مسؤولية من؟"، حاول خلالها توسيع دائرة المسؤولية في بروز هذا الظاهرة وانتشارها، وعدم حصرها كما هو شائع في الوسائل الإعلامية. وأشار الى تنوع الأطراف المسؤولة عن ذلك، ومنها بعض رجال السياسية والفكر والأدب والفن ومجموعات الضغط الدينية وغيرها والمؤسسات التعليمية، والمسلمون في بلدانهم والأقليات المسلمة المتواجدة في الغرب.

وأوضح بأنّ الإشكال ثقافي حضاري في جوهره، ويمكن تلمّس ذلك خاصة لدى الأطراف غير المسلمة التي تحمل تصورات مشوهة عن الإسلام والمسلمين تتوارثها أبا عن جدّ، وتكرّسها مناهج التعليم وبعض المراكز الاستشراقية والوسائل الإعلامية. وتتحول هذه التصورات الى قناعات عند البعض تصل به الى العداوة ضد كل ما هو مسلم، والى شنّ حملة تخويف من الإسلام بحجة أنّه يهدد الهويّة المسيحية اليهودية للمجتمعات الأوروبية الغربية، وأنّه عامل تخلّف حضاري وذو

طبيعة توسعية بالقوة المادية والديمغرافية والفكرية. لكن هذا الأمر لا يدعو الى التعميم في الحكم، ذلك أنّ الفكر الغربي القائم على المنطق والعقلانية يصل بالبعض الى اتخاذ مواقف موضوعية، رغم قوة الحملة التشويهية لصورة الإسلام والمسلمين في الغرب. وأكد في الختام على أهمية عنصر الاتصال مباشرة بالجهات الاعلامية والفكرية والسياسية لشرح مواقف الإسلام من العديد من القضايا وأهمية توعية المسلمين بضرورة تقديم صورة ناصعة عن الإسلام.

أبو الفداء سامي التوني
Samy_amz@hotmail.com

تاريخ بغداد
للخطيب البغدادي

كتاب " تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء " المعروف بـــ " تاريخ بغداد " للحافظ أبي بكر : أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (392 463)[1] تاريخ شامل لمدينة بغداد من حيث نشأتها وأحيائها وقُصُورِهَا ومختلف معالمها ، فضلا عن تراجم أعلامها من رجال السياسة والعلم والأدب وغير ذلك .

ألفه الخَطِيْبُ البَغْدَادِيّ على طريقة المحدثين ، وصَدَّره بجملة أبواب في وصف بغداد وما ورد فيها عن الأنبياء وبعض العلماء في فضلها ومحاسن أهلها وأخلاقها، وفي وجه تسميتها، وأخبار الخليفة المنصور وسبب شروعه في تخطيطها وبنائها، وذِكْر جسورها، ومساجدها وحَمَّامَاتهَا ومقابرها، وذكر مدينتَيْ الكَرْخ والرُّصَافَة ، وخبر المدائن، وبِشَارَة النبي صلى الله عليه وسلم بفتحها، وذكر الصحابة الذين قدموا إليها .

---

* باحث مصري متفرغ للتحقيق العلمي لكتب التراث.

1 هو أحد الحفاظ المؤرخين المقدّمين ، له الكثير من المؤلفات منها : " تاريخ بغداد " وهو أشهر كتبه ، و " الكفاية في أصول علم الرواية " ، و " الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع ، و "البخلاء"، و " الفوائد المنتخبة " ، و " تقييد العلم " ، و " شرف أصحاب الحديث " ، و " التطفيل " ، و " الأسماء والألقاب " ، وغير ذلك .

انظر: ابن خَلّكَان : وَفَيَات الأعيان 1 / 92 : 93 (34) ، الذهبي : سير النبلاء 18 / 270 : 297 (137) ، الزركلي : الأعلام 1 / 172 ، بروكلمان : تاريخ الأدب العربي 6 / 56 : 67 ، الخوانساري : روضات 1 / 284 : 290 (89) ،

ثم شرع في ذكر المقصود من الكتاب فَذَكَر التابعين ومَن بعدهم في جملة البغداديين من الخلفاء والأشراف، والكُبَرَاء والعُظَمَاء، والقُضَاة والفُقَهَاء، والمحدِّثين، والقُرَّاء، والزُّهَّاد، والصالحين، والمؤذنين، والشُّعَرَاء من أهل مدينة السلام بغداد الذين وُلِدُوا بها أو بغيرها ونزلوا بها ، ومَن انتقل عنها ومات بغيرها، ومَن كان بالنواحي القريبة منها، ومَن قدمها من غير أهلها من الأعلام - ، مع ذِكْر ما انتهى للمؤلف من معلومات عن كُنَاهُم وأنسابهم ومآثرهم ومستحسَن أخبارهم ، ومبلغ أعمارهم وتاريخ وفياتهم، وما حفظ عن أسلافهم من: مدح وذم، وقبول لمروياتهم وردّ ، وجرح وتعديل .

وجعله على جملة أبواب ، ورتب على حروف المعجم ما فيه من التراجم ، واعتبر هذا الترتيب في أسمائهم وآبائهم ، وابتدأه بذكر المحمدين (من اسمه محمد) ، ثم بالأحمدين (من اسمه أحمد) ، ثم أتبعه من اسمه (إبراهيم) ، ثم ثنى بحرف الباء إلى آخر حروف المعجم [2].

ولما حج أبو إسحاق الشِّيرازي[3] (- 476 هـ / 1083 م) شرب ماء زمزم بنِيَّة بلوغ ثلاث كان منهم أن يُحَدِّثَ بتاريخ بغداد[4] ، وقال ابن خلكان في حق الخطيب : « كان من الحفاظ المتقنين ، والعلماء المتبحرين ، ولو لم يكن له سوى التاريخ لكفاه ، فإنه يدل على اطلاع عظيم "[5]، وقال صاحب كشف الظنون : « كتب على طريقة المحدثين ، جمع فيه رجالها (أي

2 انظر : دار الكتب المصرية (القاهرة) : فهرس الكتب العربية التي وردت للدار 1930 1937 الجزء 8 الملحق 2 ص 74

3 إبراهيم بن علي بن يوسف ، الفيروزابادي ، الشيرازي ، جمال الدين ، المعروف بأبي إسحاق الشيرازي (- 476 هـ / 1083 م) : فقيه ، صوفي . من آثاره : " المهذب " في الفقه ، النكت في الخلاف ، " اللمع " وشرحه ، " المعونة " في الجدل ، " طبقات الفقهاء .

4 طبقات الحفاظ ص 435 .

5 ابن خلكان : وفيات الأعيان 1 / 92 . ، وقد أثبت هذه العبارة بنصها طاش كبري زاده 1 / 258 . دون إحالة) .

رجال بغداد) ومن ورد بها ، وضم إليه فوائد جمة فصار كتابا عظيم الحجم والنفع »[6]

وقد اشتمل تاريخ بغداد على نحو ثمانية آلاف ترجمة منها المطول والوجيز بحسب ما يتوفر للمؤلف من معلومات متعلقة بالشخصية ، كما اشتمل – إلى جانب الأحاديث المقبولة على جملة وفيرة من الأحاديث الباطلة الموضوعة والضعيفة وإنما جرى مؤلفه على سنة المحدثينِ من حشد المرويات في مؤلفاتهم لإتاحة المجال لنقاد الحديث للاطلاع على جميع أسانيد الحديث .

والحق أن " تاريخ بغداد " يعد مصدرا لا غنى عنه للباحثين في تاريخ الخلافة الإسلامية عامة والدولة العباسية خاصة في شتى مناحي الحياة ، وقد اعتمد عليه كثير من العلماء كالحافظ المزي ، والذهبي ، وابن حجر ، والسيوطي ، وغيرهم في مؤلفاتهم التاريخية والحديثية وغيرها ، ولقي الكتاب قبولا عاما بين أهل العلم على اختلاف تخصصاتهم ، كما تلقاه أهل الأدب وغيرهم بالقبول أيضا لما حفل به من رواية الشعر والمنثور من كلام الأدباء ، واشتهرت عبارة تقول : " المحدثون بعد الخطيب عيال على كتبه " .

وقد استُدرك على الخطيب بعض الشخصيات التي فاتته وهي على شرطه ، كما أُلفت المختصرات والذيول التكميلية للكتاب ، من أبرزها : ذيل أبي سعد عبد الكريم بن محمد ، ابن السمعاني (– 562) ويقدر بـــ في 15 مجلدا [7] ، وذيل ابن النجار (– 643) ويقدر بنحو 30 مجلدا[8] ، ومختصر ابن منظور وياقوت الحموي وأبي اليمن مسعود بن محمد البخاري (– 461) ، وغير ذلك .

---

6 1 / 287 .

7 كشف الظنون 1 / 287 ، ولم يطبع منه شيء إلى اليوم .

8 كشف الظنون 1 / 287 ، وقد طبع منه 4 أجزاء فقط .

وللدكتور أكرم ضياء العمري كتاب " موارد الخطيب " ضمنه ما اعتمد عليه الخطيب البغدادي في تأليف كتابه .

وللكتاب عدة طبعات أشهرها طبعة دار الكتاب العربي (بيروت) وعنها نشرته مصورا دار الكتب العلمية (بيروت) ويقع في أربعة عشر جزءا من القطع المتوسط ، وقد ألحقت به دار الكتب العلمية مختصر ذيل ابن الدبيثي على ذيل ابن السمعاني على تاريخ بغداد للذهبي (ويمثل الجزء 15 من طبعتها)، و الأجزاء 1 : 3 من ذيل ابن النجار على تاريخ بغداد (وتمثل الأجزاء 16 : 18 من طبعتها)[9] ، و« المستفاد من ذيل تاريخ بغداد لابن النجار » تأليف ابن الدمياطي (ويمثل الجزء 19 من هذه الطبعة) .

وقد ألحق بالجزء 13 كتاب « الرد على أبي بكر الخطيب البغدادي فيما ذكر في تاريخه في ترجمة الإمام سراج الأمة أبي حنيفة النعمان » للملك المُعَظَّم (- 624 هـ / 1227 م)[10].

أما أحسن النسخ الإلكترونية للكتاب فالصادرة ضمن " الموسوعة الذهبية للحديث النبوي الشريف وعلومه " (إصدار شركة التراث بالأردن) وهي مأخوذة أيضا عن طبعة دار الكتاب العربي ، وتتيح المجال لاستخراج المعلومات من الكتاب عن طريق الحاسوب بشكل ميسر وإن لم تبلغ هذه النسخة الغاية المرجوة منها لما وقع فيها من أخطاء وتصحيفات وقصور في الفهارس الملحقة بالبرنامج .

---

9 وجدت 4 أجزاء فقط من هذا الذيل نشرت بتصحيح د. قيصر فرح ط. دائرة المعارف العثمانية ، حيدر آباد الدكن (الجزء الرابع سنة 1404 / 1985) ، وقد نشرت الثلاثة الأولى منها دار الكتب العلمية في إصدارها المذكور .

10 هو عيسى (الملك المعظم) بن محمد (الملك العادل) أبي بكر بن أيوب ، شرف الدين الأيوبي ، سلطان الشام ، من علماء الملوك ، كان عالما بفقه الحنفية والعربية من تصانيفه : شرح الجامع الكبير للشيباني وكتاب في العروض وغير ذلك .

انظر: الزركلي : الأعلام 5 / 108 .

المستشرقون للعقيقي

يُعدُّ كتاب " المستشرقون " لنجيب العَقيْقِيَ أجمع مُؤَلَف عربي عن المستشرقين ومدارسهم وآثارهم، استغرق تأليفه وتنقيحه قرابة اثنتين وأربعين سنة أمضاها مؤلفه بين طبعتيه الأولى والرابعة (1937 - 1981) .

سلخ العقيقي سنتين في إعداد طبعته الأولى التي صدرت في بيروت سنة 1937 م التي لم تَفِ بما أحبه لها[1]، مما دعاه إلى إصدار طبعته الثانية سنة 1948 م، ثم استغرق ست سنوات قضاها منقبا عن التراث الشرقي من فجر الحضارة إلى العصر الحديث، مُحْصِيا نشاط المستشرقين فيه حتى في مقالاتهم في الدوريات المختلفة[2] لتصدر عن دار المعارف (مصر) سنة 1964 - 1965 في 1404 صفحة.

أما الطبعة الرابعة المُوَسَّعَة فقد صدرت عن دار المعارف (مصر) سنة 1981 في ثلاثة أجزاء (1721صفحة)، من القطع المتوسط.

اهتم العقيقي في كتابه " المستشرقون " بإحصاء نشاط المستشرقين خلال ألف عام في الكشف والجمع والفهرسة والدَّرس والتحقيق والترجمة والتصنيف.

وقد مهد للكتاب بالحديث — في جزئه الأول - عن مهد الحضارة والعرب قبل الإسلام، وفتوح الإسلام وما استحدثه من فنون وآداب وعلوم أرست عليها أوروبا نهضتها الحديثة، ليفضي إلى الحديث عن الاستشراق الفرنسي والإيطالي وأثر الشرق في أدبيهما مع تراجم لمستشرقي البلدين وبيان آثارهم.

---

1 العقيقي : المستشرقون 3 / 9 _ الطبعة الرابعة.

2 راجع العقيقي : المستشرقون 3 / 9 _ الطبعة الرابعة

ثم تناول بتوسع في الجزأين الثاني والثالث كراسي اللغات الشرقية ومكتباتها ومتاحفها وجمعياتها ومجلاتها ومجموعاتها وأثرها في : إنجلترا، وإسبانيا، والبرتغال، والنمسا، وهولندا، وألمانيا، وبولونيا، والدانمرك وسويسرا، والسويد، والمجر، وروسيا، والولايات المتحدة، وبلجيكا، وتشيكوسلوفاكيا، ويوغسلافيا مع تراجم لمستشرقي هذه البلدان وبيان آثارهم .

حتى إذا تم له ذلك (أثناء الجزء الثالث) تعرض لجهود المستشرقين حول : الاكتشافات الأثرية، والمتاحف والمخطوطات والمطابع الشرقية، والمؤتمرات الدولية، ودائرة المعارف الإسلامية، والمجموعات والمجلات الشرقية، ودور النشر الاستشراقية.

ثم عقد (خاتمة) أعاد فيها ترتيب مادة الكتاب ملخصا جهود المستشرقين في العلوم والفنون الإسلامية المختلفة، ثم عقد فصلا لبيان سبب نجاح المستشرقين فيما عجز فيه المسلمون الجزاء الذي لقيه المستشرقون من الغرب والشرق جميعا لقاء جهوده.

وقد رجع نجيب العقيقي في جمع مادة كتابه " المستشرقون " إلى مراجع الاستشراق من دوريات كالمجلة الآسيوية (1822 - 1976) وفهارس في طليعتها الفهرس الإسلامي (1906 - 1977)، وقوائم المكتبات، كما كتب مئات الرسائل بشتى اللغات إلى المستشرقين وذويهم ومؤسساتهم والسفارات والمراكز الثقافية يستمدهم المعلومات ويعرض عليهم ما كتب طالبا المراجعة والتعقيب.[3]

وقد أظهر العقيقي في كتابه ميلا شديدا للاستشراق والمستشرقين ودافع عنهم دفاعا مستميتا، وسَخِرَ ممن رماهم بالعمالة للاستعمار وخدمة التبشير (مستثنيا عددا يراه شاذا نادرا لا يستحق الاهتمام.[4]

---

3 انظر : العقيقي : المستشرقون 1 / 9 10: 10 6 3 / 626 : 676.

4 انظر مثلا : 3 / 598 : 625.

وقد لقي الكتاب استحسان الدوائر الغربية ومن سار في فلكهم فتُرْجمَت فصول من الكتاب إلى اللغات الأجنبية، ودُعِيَ مؤلفه إلى مؤتمرات المستشرقين الدولية، ومنح جائزة وزارة التربية الوطنية في لبنان سنة 1965 م، ولقي كتابه ثناء باعتباره في طليعة المراجع الموثوق بها في هذا المجال.[5]

وعلى الجانب الآخر لقي الكتاب ومؤلفه هجوما ونقدا من الدوائر المتربصة للغزو الفكري والثقافي في العالم الإسلامي، وعَدُّوا تعاطف المؤلف وميله للاستشراق والمستشرقين غفلة عن حقيقة لم يعد ثمة مجال لإنكارها اليوم بعد نشر آلاف البحوث والدراسات – بل المذكرات والوثائق - التي كشفت النقاب عن علاقة الاستشراق بالتبشير والاستعمار، وأن هذا الجهد المحموم من المستشرقين والإنفاق السخي من الغرب لم يكن ليقوم دون مقابل وهدف قوي واضح هو اختراق الأمة الإسلامية فكريا وعقائديا - وهو ما عجزوا عنه عسكريا - وهو ما ظهرت نتائجه قوية واضحة اليوم.

على أن الكتاب – على أية حال – مرجع مهم وسجل ضروري لا غنى عنه للباحثين والمؤرخين لرصد تاريخ الاستشراق ونتاج جهودهم، ودورياتهم، ومؤسساتهم العلمية مراكز بحوثهم.

5 علي حسني الخربوطلي : المستشرقون والتاريخ الإسلامي ص 28 ؟ 123... ؟

معجم المطبوعات العربية والمعربة

المعروف

بـــ « معجم سَرْكِيْس »

تأليف : يوسف اليان سَرْكِيْس[1]

(- 1351 هـــ / 1932 م)

أولت الحضارة الإسلامية اهتماما كبيرا بتدوين المؤلَّفات المتعلقة بالكتب ومؤلفيها وموضوعاتها فكان كتاب " الفِهْرِسْت " لابن النَّدِيْم وغيره ، إلا أن هذا الاهتمام ضَعُفَ كثيرا في العصر الحديث فجاءت محاولات ضعيفة قاصرة[2]، حتى كان كتاب " معجم سَركيس " المسمى : « مُعْجَم المطبوعات العربية والمعرَّبة »واحدا من أشهر كتب البيليوغرافيا العربية الحديثة .

يُغطي " معجم سركيس " الفترة الزمنية " من يوم ظهور الطباعة إلى نهاية السـنة الهجرية 1339 الموافقة لسنة 1919 ميلادية"[3] كما يقول مؤلفه ، وهو " شامل لأسماء الكتب المطبوعة – (بالعربية) – في الأقطار الشرقية والغربية ".

وقــد حــدد مؤلفه الزمن الذي استغرقه تأليف الكتاب، بقوله "وباشرت

---

1 هو :يوسف بن اليان بن موسى سركيس (1272 هـ / 1856 م – 1351 هــــ / 1932 م) : ولد بدمشق، وانتقل إلى بيروت طفلا ، وقضى 35 عاما في خدمة "البنك العثماني"، كاتبا ، فمديرا ، في بيروت ودمشق وقبرص وأنقرة والآستانة .واستقر بمصر سنة 1912 فاشتغل بتجارة الكتب ، وصنف كتابه: **معجم المطبوعات** الذي به عرف ، وله أيضا : **جامع التصانيف الحديثة وأنفس الآثار في أشهر الأمصار** ، وغيرهما .وكانت وفاته بالقاهرة .

(سركيس : معجم المطبوعات ص 1022 – 1023 . (ترجمته بقلمه) ، الزركلي : الأعلام 8 / 219 ، ...)

2 ذكر سركيس المحاولات الحديثة التي سبقته في مقدمة كتابه ص أ – ب .

3 هذا ما دَوَّنَهُ مؤلفه على غلاف الكتاب .

العمـــل مـــنذ ست عشرة سنة ونيف "[4]، لم تكن جميعها – خالصة للكتاب[5]– ، ليصـــدر في أكـــثر من ألف صفحة من القطع الكبير[6]، وقد قسم كل صفحة إلى نهرين ، ليأخذ الكتاب ترقمه بأرقام تلكم الأنهُر[7]، ضم نحو عشرة آلاف كتاب .

وقد عبر سركيس عن هدفه من الكتاب فقال :

« هاجني لاعج الغرام بإحياء آثار المصنفين ، وحركني فرط الشغف بإنماء معـــارف الأدباء الباحثين إلى أن أتولى بقدر ما يسعه الذراع القاصر جمع كتاب شامل لجميع المصنفات العربية التي نشرت في أنحاء المعمورة منذ تأسيس الطـــباعة إلى يومنا هذا ، مع الإشارة الوجيزة إلى موضوع كل منها ، ثم أُثْبِتُ لكـــل مؤلف من المتأخرين والمتقدمين لمعة من ترجمته ، اعتمدت في نقلها على أوثـــق المصادر ، وأتبع الترجمة بذكر مصنفاته ومحل طبعها والسنة التي طبعت فيها»[8] .

قام سركيس بترتيب المطبوعات العربية والمُعَرَّبَة بحسب أسماء مؤلفيها، ورتـــب أسماء المؤلفين على الشهرة (فهو يذكر اسم الشخصية وسنة مولدها ووفاتهـــا ، مع ذكر ترجمة موجزة للشخصية – وقد يهمل ذلك أحيانا – ، ثم يـــورد أسماء المؤلفات المطبوعة للشخصية مع بيان اسم المكتبة الناشرة للكتاب والدولة المنشور فيها وسنة الطبع وعدد الصفحات ، وفي حاشية الصفحة إحالة

---

4 سركيس ص ب .

5 لعل مما يدل على ذلك أنه كتب أيضا كتابه " **جامع التصانيف الحديثة** " قبل نشر معجمه ، وهو ما صرح به في مقدمة " جامعه " ص3.

6 2194 صفحة ، قسمت كل صفحة إلى عمودين ، ورقمت غالب صفحاته طبقا للأعمدة .

7 وهو ما نجده متبعا في " **كشف الظنون** " وذيله " **إيضاح المكنون** " و" **هدية العارفين** " أيضا .

8 سركيس : **معجم المطبوعات** ص ب .

إلى مصدر – أو مصادر — الترجمة .

وقد التزم سركيس في ترتيب المؤلفين الأسلوب الغربي في ترتيب الأعلام وفق الاسم الأخير (ويقابل في العربية اللقب أو النسبة أو الأسرة، أو نحو ذلك)، فترجمة (هشام بن محمد بن السائب الكلبي) في (ابن الكلبي)، و (داود بن عمر الأنطاكي) في (الأنطاك)، و (يوسف حبيقة) في (حبيقة)، ... إلخ ، مع احتساب لفظَيْ (أبو ، ابن) في الترتيب الهجائي فذكرهما في الألف ، ثم صنع إحالات من الأسماء المطولة إلى شهرتها ، وجعل علامة الإحالة النجمة (*) بين الطرفين[9] .

وقد استغرق سرد المؤلَّفات حسب أسماء المؤلفين 981 صفحة من الكتاب، ثم أردف ذلك بـ " قسم المجاميع " 61 صفحة أورد فيه الكتب المطبوعة المشتملة على مجموعة من المؤلفات وقد رتب أغلبها على العلوم والفنون المختلفة فجاءت في 22 قسما[10]، ثم أعقب ذلك بـ " تذييل الكتاب في الكتب المطبوعة المجهول أسماء مؤلفيها " مرتبة على حروف المعجم 17 صفحة، ثم فهرست أسماء الكتب (ص 1 : 152) رتب فيه أسماء الكتب الواردة في الكتاب على حروف الهجاء مع عدم احتساب " الـ " في الترتيب الهجائي ولا اختلاف الهمزات مفتوحة كانت أو مكسورة أو مهملة ووضع الكتب المسماة بـ " كتاب .. " (مثل : كتاب الأحجار ، كتاب الأخلاق ، كتاب الأصنام ، كتاب البلدان) في حرف الكاف باحتساب لفظ "كتاب".

ثم أثبت في نهاية الكتاب قائمة باستدراك بعض الأخطاء الطباعية أو

---

9 مثل : (أحمد بن أحمد بن سلامة * القليوبي) ، (أحمد بن حجازي الفشني * الفشني) ، (الشنتمري الأعلم * الأعلم الشنتمري) ... إلخ .

10 وقد ذكر الكتب معلومة المؤلف تحت اسم مؤلفها وأحال إلى هذا القسم ، وإنما فعل ذلك لمنع تكرار المعلومات المتعلقة بالناشر وعدد الصفحات ، ... إلخ .

العلمية الواقعة في الكتاب وإضافة بعض المعلومات الأخرى، ثم " ملحق فهرس أسماء الكتب " وفيه ذكر إضافة على " فهرس أسماء الكتب " ما أضافه من الكتب في " الاستدراك " وأحال إلى الموضع الذي يجب أن تحل فيه طبقا لترتيب الكتاب.

وقد كان فهرسته لغالب الكتاب بشكل غير مباشر اعتمادا على الفهارس، في حين اضطر لمطالعة الكثير من الكتب الأخري التي كتب عنها و لم تذكر في فهارس فكتب عنها بشكل مباشر (خاصة الكتب المطبوعة في إيران والهند والمغرب لأنه لم يجد لها فهارس تغنيه)[11] ، ثم بقي بعد ذلك قوله :

" ويغلب على الظن أنه فاتني بعض الكتب التي طبعت على الحجر في تبريز وطهران إذ لم أتوصل إلى معرفة أسمائها"[12]

و لم يكن " معجم سركيس " جهدا خالصا لمؤلفه وحده ، فلقد سانده في تأليفه بعض أعلام عصره ممن عرفوا بالدراية العلمية والمعرفة الموسوعية بالكتب العربية والمؤلفين العرب والمستعربين ، وقد خص منهم سركيس بالذكر " أحمد باشا تيمور " العلامة الموسوعي الذي لم يقتصر على أن وضع خزانة كتبه النفيسة قيد أمره – كما قال – بل ساعده في مقابلة المصنفات

---

11 قال سركيس ص ب: " ... وكثيرا ما أحوجتني الضرورة إلى الاطلاع على الكتب نفسها للوقوف على حقيقة اسمها واسم مؤلفيها وما احتوته من العلم والفن وما كان الغرض من وضعها وأخص بذكر الكتب المطبوعة في بلاد إيران والهند والمغرب وهي تعد بالمئات فإني لم أر لها جدولا أو فهرسا واضحا يدل دلالة جلية عليها ، وفي بعضها لا يعرف البلد الذي نشرت فيه ".

12 قال سركيس ص ب : " ويغلب على الظن أنه فاتني بعض الكتب التي طبعت على الحجر في تبريز وطهران إذ لم أتوصل إلى معرفة أسمائها لأني طالعت في تراجم علماء إيران ذكر الآلاف من الكتب التي وضعوها باللغة العربية فلا بد انه طبع منها قسم وافر وبقي الآخر مخطوطا ".

العربية المحفوظة في مكتبته – المكتبة التيمورية – وضبط أسمائها وأسماء مؤلفيها بالإضــافة إلى آرائــه ومشورته[13]، فما كان من سركيس إلا أن جعل إهداء الكــتاب إليه، كما نوه بفضل الشيخ محمد الببلاوي نقيب الأشراف[14] الذي مهــد له الســبيل في دار الكــتب المصرية للحصول على معلومات كثيرة[15]، وبفضل " المكتبة الزكية " (لمؤسسها أحمد زكي باشا) التي اقتبس منها فوائد جمة[16].

ولاشك أن " معجم المطبوعات العربية والمعربة " كتاب لا يستغني عنه الــباحث في مجال المطبوعات العربية (الببليوغرافيا العربية) إلى سنة 1919م (وهــي مجال تأليف الكتاب) فقد استند مؤلفه إلى مادة علمية وخبرة ودراية كــبيرة استفادها من عمله في هذا المجال ، إلا أن الأمر على النقيض فيما يخص تــراجم غير معاصريه المنشورة في الكتاب إذ هي مجرد نُقُول (رجع في غالبها إلى " وفيات الأعيان " لابن خلكان ، و" بغية الوعاة " للسيوطي ، و " طبقات الشــافعية الكــبرى " للسبكي ، و " وروضات الجنات " للخُوانساري ، و " مفتاح السعادة " لطاش كبرى زاده ، و " فوات الوفيات " لابن شاكر الكُتُبِيّ، و " ومعجــم الأدباء لياقوت الحموي والفهرست لابن النديم والديباج المذهب

13 صرح بذلك سركيس في تقدمة الكتاب .

14 هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد ، الببلاوي ، الإدريسي ، الابن الثاني للببلاوي الكبير ، وكان فقيها أديبا فاضلا ، عارفا بالكتب وتنسيقها . له " فهرست الكتبخانة الخديوية " (دار الكتب المصرية).

(انظر : أحمد عطية الله : **القاموس الإسلامي** 1 / 270 ، سركيس 1 / 523 : 524 ، كحالة : **معجم المؤلفين** 11 / 39 ، **الزركلي** : الأعلام 7 / 197).

15 سركيس 1 / ج ، 523 .

16 معجم سركيس 1 / ج .

لابن فرحون ، ونحوهم) ، إذ لا يعدو يوسف اليان سركيس أن يكون كُتُبيًّا لا علـم له بغير مجال عمله[17]، فينبغي أن لا يهتم الباحث بما قد يجده في الكتاب من مخالفـات في بعض تراجم غير معاصري المؤلف ، وهذا بخلاف معاصريه الذين لقيهم أو بَلَغَتْهُ أخبارُهم[18].

والحق أن التزام يوسف اليان سركيس بذكر المؤلفين على الشهرة جاء متعسفا مبالغا فيه مقلدا تقليدا أعمى للأسلوب الغربي وهو ما لا يناسب العرب والعـربية ، فلا مبرر لذكر مصطفى صبري مثلا في (صبري) فما لُقِّبَ به ولا عُرِفَ به ، وإنما اشتهر باسمه مركبا هكذا (مصطفى صبري) ، ولذا لم يستطع أن يستقيم عـلى منهج واحد في الكتاب كله في هذا الشان أبدا فتارة يورد الترجمة تحت الاسـم الأخير وتارة يورده تحت الاسم الأول ، وإنْ خففت

---

17 وليس هو مثل ياقوت الحموي (الوراق) مثلا.

18 من أمثلة مخالفات سركيس – ولا يعتد بخلافه لما نبهنا إليه هنا – في أسماء الكتب ذِكْره كتاب " **اللباب في تهذيب الأنساب** " لابن الأثير باسم " **اللباب في معرفة الأنساب** " (سركيس 1 / 37).

ومن أمثلة شذوذه في أسماء الأعلام قوله في اسم الرازي (صاحب مختار الصحاح) : " زين الدين محمد بن شمس الدين أبي بكر بن عبد القادر ... " ، وهو ما لم يقل به أحدٌ به قديما ولا حديثا .

(انظر : سركيس : **معجم المطبوعات** ص 917 : 918 . وقارن مثلا بـ : القرشي : الجواهر المضية 3 / 97 (1238)، طاش كبري زاده : **طبقات الفقهاء** ص 121 ، **مفتاح السعادة** 2 / 604 ، التميمي : **الطبقات السنية** (1909)، المقريزي : **الخطط** 3 / 51 ، حاجي خليفة : كشف الظنون 1 / 92 ، 374 ، 633 ، 2 / 1072 : 1073 ، 1208 . ، إلخ .

ومن أمثلة تصحيفه الأسماء أيضا : " أحمد بن الحسين بن أحمد ، الأصبهاني ، الشافعي ، القاضي ، أبو شجاع ، أبو الطيب ، شهاب الدين " تصحيف في اسم أبيه صوابه : أحمد بن الحسن (انظر : سركيس : معجم المطبوعات ص 318 ، وقارن مثلا بـ : السبكي : طبقات الشافعية 6 / 15 (567)).

الإحالات من هذه المشكلة.

وقـــد افـــتقر الكتاب إلى الدقة المنهجية فهو يترجم لشخصية ويهمل أخـــرى مقتصـــرا على مؤلفاها ، ويورد المقابل اللاتيني لبعض الأسماء الأجنبية ويهمـــل بعضها الآخر ، ويذكر سنتي المولد والوفاة في بعض التراجم ويقتصر على الوفاة في أخرى ، حتى نستطيع القول بإيجاز أن المؤلف إنما أورد في كتابه ما وقع له من معلومات بصرف النظر عن المنهجية العلمية المطلوبة في مثل هذه الأعمال البيليوجرافية ، على أن علينا أن نلتمس له العذر لقلة الكتب المطبوعة آنـــذاك وندرة الفهارس العلمية التي كان من الممكن أن تيسر مثل هذا العمل الضخم[19].

وقـــد يستلفت نظر الباحث إغفال سركيس لشخصية مهمة مشهورة مـــثل شيخ الإسلام مصطفى صَبْرِي (- 1373 هـــ / 1954 م)[20] – وهو المؤلف والشخصية الإسلامية والدينية البارزة في الدولة العثمانية الذي كان ملء السـمع والبصر – ، مع ترجمته لأديب مغمور يسمى مصطفى صبري أيضا[21] !!

وقـــد قام سركيس بطبع الكتاب بمطبعة سركيس سنة 1928 م في

19 اشتكي سركيس من قلة المصادر الكافية في كتابه ص ب .

20 وإن أورد لشيخ الإسلام كتابا في " **جامع التصانيف الحديثة** " هو " النكير " ص 97 (853). فهل أسقطه المؤلف عمدا ؟

21 ص 1197 ، 1753 . وقد بلغ مع إغفال أمره أن أسقطه عمر رضا كحالة من كتابه " معجم المؤلفين " مع أنه اطلع على كتاب سركيس وأخذ عنه .

أحـــد عشـــر جـــزء[22] من القطع الكبير[23] ، ثم جُمعت في مجلد ضخم (وقد أعـــادت نشـــره مصـــورا مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، في جزأين ، بدون تاريخ[24])

كمـــا قام سركيس بعمل ذيل على الكتاب هو « جامع التصانيف الحديثة التي طـــبعت في البلاد الشرقية والغربية والأميركية من سنة 1920 إلى سنة 1962 ميلاديـــة الموافقة لسنتي الهجرة من 1339 إلى 1345» ، وقد قدر له أن يطبع أولا (سنة 1345 هـــ / 1927 م) قبل أصله[25].

22 عايدة نصير : الكتب العربية التي نشرت في مصر بين عامي 1926 1940 م ص 6 (1 / 10) .

23 تنقسم كل صفحة إلى نهرين وقد رُقِّمَتْ صفحات الكتاب تبعا للأعمدة وليست الصفحات .

24 حوالي سنة 1987 م

25 ذكر سركيس في (جامع التصانيف الحديثة ص 3) أن الكتاب يقع في نحو 2000 صفحة ، وانه لم يتيسر نشره حتى الآن . وذكر أن جامع التصانيف الحديثة ذيل على الكتاب ، وانه سيشفعه بمجموع ما ينشر فيما بعد سنة فسنة .

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول / تجديد اشتراكي بـ (   ) نسخة اعتباراً من (   )

ولمدة (   ) عام.

طيه صك / حوالة بريدية. بقيمة ______________________

إرسال فاتورة ______________________

الإسم ______________________

العنوان ______________________

____

____

التوقيع ______________ التاريخ ______________

الإشتراك السنوي

في دول الخليج، أمريكا، استراليا، اليابان، أوروبا، نيوزيلندا:

للأفراد ٥٠ دولاراً أمريكياً   للمؤسسات ١٠٠ دولار أمريكي

في باقي دول العالم:

للأفراد ٢٥ دولاراً أمريكياً   للمؤسسات ٧٠ دولاراً أمريكياً

التسديد

شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر المركز الدولي للخدمات الثقافية

(International Center for Cultural Services)

أو

تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

International Center for Cultural Services - Bank of Kuwait & the Arab World s.a.l. Main branch

Account No. 10.02 4612. 61352.00 - Telex: 23778 P 22383 Bencott Le Beirut - Lebanon

سعر العدد:

* لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. * سوريا ٧٥ ل.س. * الأردن ٢.٥٠ دينار * العراق دينار واحد * الكويت ١.٥ دينار * الإمارات العربية ٢٠ درهماً * البحرين ١.٥ دينار * قطر ٢٠ ريالاً * السعودية ٢٠ ريالاً * الجمهورية اليمنية ١٥٠ ريالاً * مصر ٤ جنيهات * السودان ٦٠٠ جنيه * الصومال ٢٠ شلناً * ليبيا ٢ دينار * الجزائر ٥٠ ديناراً * تونس ٢ دينار * المغرب ٢٠ درهماً * موريتانيا ٢٥٠ أوقية * قبرص ٣ جنيهات * اليونان ٣٠٠ دراخما * فرنسا ٤٠ فرنكاً * ألمانيا ١٠ ماركات * إيطاليا ٥٠٠٠ ليرة * بريطانيا ٤ جنيهات * سويسرا ١٤ فرنكاً * هولندا ١٠ فلورن * أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

International Center for Cultural Services
P.O. Box: 153242 Beirut, Lebanon
Telefax: 961-1654250

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ – ١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

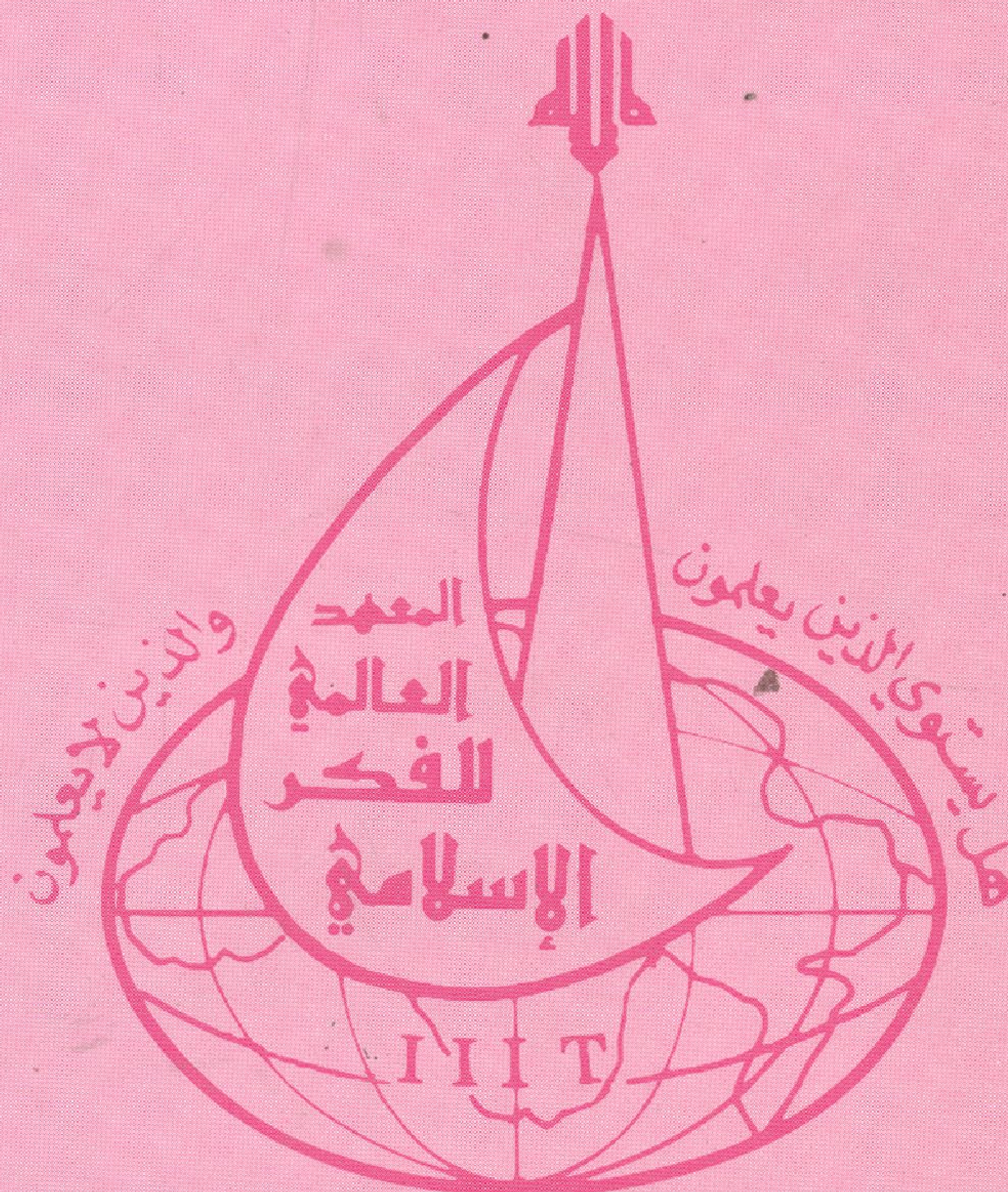
- عقد المؤتمرات والندوات العلميَّة والفكريَّة المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

International Institute of Islamic Thought
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172-0669
Phone: (703) 471-1133; Fax: (703) 471-3922
http://www.iiit.org
E-mail: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah

A Refereed Arabic Quarterly
Published by the International Institute of Islamic Thought



Vol. VI No.24 Spring 1422 AH/2001AC